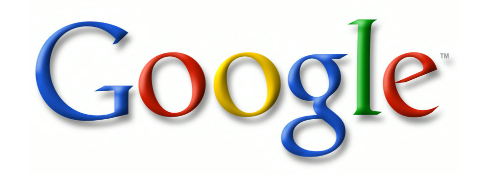






6e ... (handwritten)

-7,19

ŒUVRES PHILOSOPHIQUES

DE

ANTOINE ARNAULD.

PARIS. IMPRIMÉ PAR BÉTHUNE ET PLON.

OEUVRES PHILOSOPHIQUES

DE

ANTOINE ARNAULD

NOUVELLE ÉDITION

COLLATIONNÉE SUR LES MEILLEURS TEXTES

Et précédée d'une Introduction

PAR JULES SIMON

Professeur de Philosophie à l'École Normale et à la Faculté des Lettres de Paris.

PARIS,

CHARPENTIER, LIBRAIRE-ÉDITEUR.

29, RUE DE SEINE.

1843.

INTRODUCTION.

Antoine Arnauld, l'un des plus féconds et des plus solides écrivains du XVII[e] siècle, a surtout marqué sa place en théologie. Fils d'Antoine Arnauld, avocat au Parlement, qui en 1594 plaida avec tant de courage et d'éloquence la cause de l'Université contre les jésuites, il ne faillit point à cette origine, et reçut de son père, avec la même haine contre les jésuites, l'héritage des ressentiments de la compagnie. Suivant Bayle, c'est improprement qu'on l'a appelé cartésien et janséniste, car il avait enseigné dans ses cours, avant la publication des ouvrages de Descartes, les principes mêmes du cartésianisme, et son opinion sur la grâce était toute formée, qu'il ne connaissait pas encore le livre de Jansénius. Il se présenta pour être de la société de Sorbonne, mais son élection fut traversée et ne put avoir lieu qu'après la mort du cardinal; et lorsque plus tard, il fut devenu le chef et le soutien du parti janséniste, on instruisit contre lui une procédure fort irrégulière par laquelle il se vit exclu de la faculté. Il passa vingt-cinq ans de sa vie, tantôt caché, tantôt parmi les solitaires de Port-Royal, et fut enfin obligé de sortir de France. Il ne trouva même pas la sécurité dans l'exil. Toujours en butte à la persécution et à la calomnie, forcé de taire son nom, et de ne se découvrir qu'à quelques amis affidés, son ardeur pour la polémique ne se ralentit jamais, et l'âge même n'ôta rien à la vigueur de son esprit. Du fond des Pays-Bas, où il se tenait caché, il fai-

sait paraître des Mémoires que rendaient doublement redoutables la force de sa dialectique et le nombre de ses partisans. Il eut affaire tour à tour aux protestants et aux jésuites; il s'engagea, avec Richard Simon, dans des discussions approfondies sur des points d'exégèse, et combattit à outrance la théorie de la Vision en Dieu et le Système de la nature et de la grâce du père Malebranche. On sait qu'il était entré dans cette polémique à la pressante sollicitation de Bossuet. Quatre de ses lettres contre Malebranche furent composées peu de mois avant sa mort, qui arriva à Liége, en 1694. Il avait alors plus de quatre-vingt-deux ans. Ses œuvres, réunies dans une édition publiée à Lausanne, de 1775 à 1781, ne forment pas moins de quarante-deux volumes in-4°.

Les ouvrages purement philosophiques d'Arnauld sont ses *Objections contre les Méditations de Descartes*, et sa polémique contre la théorie de la Vision en Dieu de Malebranche. On peut compter aussi la *Logique de Port-Royal*, qui est entre les mains de tout le monde, et à la rédaction de laquelle il coopéra avec Nicole. Nous avons reproduit, dans cette édition, les *Objections* d'Arnauld contre Descartes, morceau d'un ordre élevé qui, rapproché des discussions contre Malebranche, détermine la véritable place et le rôle d'Arnauld dans l'école cartésienne. Le *Traité des Vraies et des Fausses Idées* que nous publions ensuite, provoqua une *Réponse* de Malebranche, devenue très-rare et que nous donnons tout entière parce qu'elle est nécessaire à l'intelligence des écrits d'Arnauld, et que les éditeurs des œuvres complètes de Malebranche l'ont omise. Les deux adversaires ne s'en tinrent pas là; Arnauld répondit très-longuement à la réponse de Malebranche; et un

nombre assez considérable de lettres et de Mémoires parurent de part et d'autre. Ce n'était pourtant qu'un prélude à la discussion sur la grâce. Nous nous sommes bornés à extraire la partie philosophique de la *Défense* d'Arnauld contre la réponse de Malebranche au livre des *Vraies et des Fausses Idées*. Cette défense ainsi réduite et débarrassée des détails personnels dont elle était chargée outre mesure, est un des meilleurs morceaux de critique qui soient sortis de la plume d'Arnauld, et elle résume avec force toutes ses objections contre la vision en Dieu et l'étendue intelligible. On aura ainsi dans un seul volume toutes les pièces vraiment importantes de ce grand procès; tout ce qui, dans les arguments d'Arnauld et dans ceux de Malebranche, peut jeter du jour sur la théorie des idées.

Malebranche se plaignait avec amertume de l'animosité et de la mauvaise foi d'Arnauld ; en général les discussions ne lui allaient pas, et il ne s'y engagea jamais que malgré lui. Il avait au plus haut degré tous les caractères de cette famille de philosophes *méditatifs* dont il a été le plus illustre : il abondait dans son propre sens; et comme il avait une fécondité admirable pour développer les conséquences d'un principe, plus il réfléchissait sur ceux qu'il avait adoptés, plus il devenait inébranlable dans ses convictions, et inaccessible aux objections et aux difficultés. Arnauld, tout au contraire, plus accoutumé à la théologie qu'à la philosophie, et ayant passé sa vie presque entière à combattre les hérétiques au nom d'une autorité infaillible, avait plus de crainte des nouveautés, moins d'ouverture d'esprit pour les profondeurs de la métaphysique, et en même temps plus de liberté et de subtilité dans la discus-

sion. Il résulte de ces différences que l'un étant surtout propre à l'invention, et l'autre à la critique, ils ont dû éclairer très-profondément une question si longuement débattue entre eux, mais il en résulte aussi qu'ils ne pouvaient guère s'entendre, et qu'ils ne se sont pas rendu justice. Plus d'une fois la discussion dégénéra en querelle, et ce fut, sur la fin, un spectacle affligeant. Malebranche, il faut l'avouer, profita avec cruauté de la position particulière d'Arnauld comme janséniste. Arnauld, qui se laissa aussi emporter fort loin, revient de temps en temps sur des jugements trop sévères; et les paroles suivantes, que nous extrayons de sa lettre du 4 janvier 1682, paraissent être l'expression définitive de sa pensée :

« C'est le jugement, Monsieur, que je fais de notre ami. J'ai de la douleur de ce que quelques-uns de ses amis se sont trop hâtés de publier un écrit qui, contenant beaucoup de choses nouvelles et surprenantes, devait être vu et revu pendant un long temps et corrigé avec tant de soin qu'on pût avoir quelque assurance qu'on n'y aurait rien laissé, ou de mal prouvé, ou qui pût blesser la doctrine de l'Église. Mais cela n'empêche pas que je n'aie toujours une grande estime de son esprit, de sa vertu et de sa piété. Il écrit d'une manière si noble et si vive, qu'il est à craindre que, contre ses propres règles, il ne surprenne souvent le lecteur par les agréments de son discours, lorsqu'il prétend ne l'emporter que par la force de ses raisons. Il paraît qu'il n'est attaché qu'à la vérité, et que s'il ne la trouve pas toujours, ce n'est pas qu'il ne la cherche toujours de bonne foi; mais c'est que tout homme est homme, et capable de se tromper, lors même qu'on croit ne rien dire qu'après avoir bien con-

sulté le maître intérieur, qui nous enseigne toute vérité. » Œuvres complètes, t. 38, p. 436.

Laissant de côté l'histoire de toute la querelle, nous essaierons de rappeler les principaux points de la discussion philosophique, et d'indiquer la solution véritable qui doit en ressortir.

I.

THÉORIE DE MALEBRANCHE SUR LA VISION EN DIEU.

Voici d'abord l'opinion de Malebranche sur la vision en Dieu, telle qu'elle est exposée et démontrée principalement dans la seconde partie du troisième livre de *la Recherche de la Vérité*[1].

L'esprit ne connaît pas seulement ses sensations et ses désirs; il connaît aussi l'existence de certains objets qu'il regarde comme séparés de lui; or, pour qu'il connaisse de tels objets, il est absolument nécessaire que quelque opération produise en lui leur idée, car c'est à cette idée, et non pas à l'objet lui-même, que notre intelligence s'applique. On a assigné un grand nombre de causes à la production des idées dans l'entendement; Malebranche réduit à cinq toutes les origines possibles de nos idées: ou les objets les forment eux-mêmes directement, en envoyant à notre esprit des images qui les représentent, ou les objets ne produisent que des sensations qui ne leur sont point semblables, et à l'occasion desquelles l'esprit fait naître, par sa propre force, les idées des choses auxquelles il veut penser; ou Dieu produit en nous nos idées, soit toutes ensemble

[1] Page 238 de mon édition.

en nous créant, soit à mesure que nous pensons à quelque objet; ou notre esprit peut, en se considérant et ses propres perfections, découvrir toutes les choses qui sont au dehors; ou enfin il est uni à un être tout parfait qui renferme généralement toutes les perfections intelligibles ou toutes les idées des êtres créés. De toutes ces suppositions, la dernière seule est conforme à la raison; d'où il suit que nous voyons toutes choses en Dieu.

Comment voyons-nous toutes choses en Dieu? c'est qu'il est absolument nécessaire que Dieu ait en lui-même les idées de tous les êtres qu'il a créés, puisque autrement il n'aurait pas pu les produire. Dieu donc étant le lieu des esprits, et dans une étroite union avec notre âme, il est certain que l'esprit peut voir ce qu'il y a en lui qui représente les êtres créés, puisque cela est très-spirituel, très-intelligible et très-présent à l'esprit.

Mais parmi les choses que nous connaissons, les unes ont pour caractère d'être divisibles, mobiles, colorées, étendues. Si nous les voyons en Dieu, faut-il dire que le divisible, le mobile, la couleur et l'étendue même, résident formellement dans l'esprit pur et infini, qui, étant éternel, doit échapper, par son essence, à tout ce qui est sentiment, état transitoire, ou propriété matérielle? Tant s'en faut; Dieu est la perfection même, et n'est que cela, car il ne se peut pas qu'un être enferme dans son essence la plus grande perfection actuelle, et en même temps quelque imperfection, puisque ce sont deux termes qui s'excluent. Tout ce qui est en Dieu et n'est pas Dieu même, n'est en Dieu qu'éminemment; ou si l'on dit que quelque chose imparfaite est contenue formellement dans la nature de Dieu, il faut distinguer dans cette chose son idée ou es-

sence, qui est l'être même en tant que cette chose en participe, et sa limitation, ou différence spécifique, qui est en elle à cause de son imperfection et de sa finité, et qui, la séparant de l'être absolu, la réduit à n'être plus qu'une quantité, une grandeur, la rend mesurable par conséquent, susceptible d'être comparée, et lui assigné un rang parmi les créatures. Dieu est tout être parce qu'il est infini et qu'il comprend tout, mais il n'est aucun être en particulier. Ce que nous voyons en Dieu est très-imparfait, mais ce n'est pas Dieu, car, pour lui, nous ne le pouvons comprendre dans son être absolu. Nos esprits voient la substance divine en tant que relative aux créatures ou participable par elles. Nous voyons en Dieu ce qu'il veut bien nous y laisser voir; de là vient que notre connaissance est limitée, même dans son idée ou objet, quoique Dieu, la seule substance immédiatement intelligible, ne puisse être limité. Les couleurs et autres modifications que nous attribuons aux objets, dans la réalité ne leur appartiennent pas, mais à notre âme qui se sent ainsi affectée, et qui, par une habitude invétérée, joint l'idée avec le sentiment, et met dans les choses ce qui ne peut exister hors d'elle-même. Nous n'avons pas en Dieu le sentiment des choses matérielles. Dieu connaît, et ne sent pas. Il cause le sentiment dans notre âme, en même temps qu'il lui découvre dans sa propre substance l'idée pure à laquelle nous rattachons ce sentiment. Notre esprit apercevant en Dieu l'étendue intelligible immobile, elle nous paraît cependant mobile à cause du sentiment de couleur que nous attachons successivement à diverses parties de cette étendue. Enfin, si nous voyons en Dieu l'étendue, ce n'est pas qu'il soit étendu lui-même : « il y a deux espèces d'étendue (Médit. IX); l'une intelligible, l'autre

matérielle. L'étendue intelligible est éternelle, immense, nécessaire ; » par conséquent, elle n'enferme ni mouvements, ni figures, ni divisions, et elle est toute pénétrable et incorporelle ; « l'autre espèce d'étendue est la matière dont le monde est composé. »

Telle est, dans ses points principaux, la doctrine de Malebranche sur la vision en Dieu. Cette doctrine est très-complexe ; et comme elle renferme de graves erreurs et d'importantes vérités, rien ne peut être plus utile pour l'intelligence de la discussion, que de mettre séparément et de distinguer avec soin les diverses opinions qui s'y trouvent contenues.

1°. L'esprit humain ne connaît directement, et sans l'intermédiaire d'aucune idée, que Dieu et les phénomènes que lui découvre sa propre conscience ; et, pour les autres objets, il ne les connaît que par leurs idées ;

2°. Les idées ne sont produites ni par l'opération des objets de l'entendement, ni par l'activité propre de l'intelligence humaine, ou comme on parle dans l'école, par l'*intellect agent*. Il n'y a point d'*intellect agent*, mais seulement un *intellect patient*, et l'esprit humain est purement passif dans l'acquisition et dans la perception des idées ;

3°. Les idées sont des êtres très-réels ;

4°. Elles sont les conceptions mêmes de Dieu, et c'est en Dieu que nous les voyons.

A l'exception de la doctrine de la passivité absolue de l'esprit humain dans la connaissance que nous rejetons tout à fait, sur les autres points nous n'avons que des distinctions à présenter ; nous sommes fort éloignés de rejeter, comme Arnauld, au rang des chimères philosophiques, la théorie de la vision en Dieu proprement dite ; nous mon-

trerons pour quelle sorte d'idées et dans quel sens elle peut et doit être admise comme véritable.

II.

DE LA NATURE DES IDÉES, ET DE L'ACTIVITÉ DE L'ESPRIT HUMAIN.

1. *L'esprit humain ne connaît directement, et sans l'intermédiaire d'une idée, que Dieu et les phénomènes que lui découvre sa propre conscience; et pour les autres objets il ne les connaît que par leurs idées.*

« Qu'est-ce qu'une chose qui pense? c'est une chose qui doute, qui entend, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent [1]. » Sentir, vouloir, ne sont pas proprement des idées; mais je ne puis sentir ni vouloir sans en être averti, et cet avertissement est la pensée ou l'idée que je conçois de mon sentiment et de ma volonté. Cette pensée est immédiatement possédée par mon intelligence, parce que le phénomène qui en est l'objet se passe en moi-même, ou plutôt parce que c'est alors moi-même que je connais dans un certain état, et sous une certaine modification particulière. La détermination de la connaissance est différente lorsque l'objet est hors de moi; car je ne puis lui être aussi intimement uni que je le suis à mes modifications propres, et il faut que j'emploie quelque faculté, et que je produise ou subisse quelque opération dont le résultat est un phénomène qui se passe dans ma propre substance, comme le sentiment et la volonté, et qui, pour être véritablement

[1] Descartes, seconde Méditation, page 50, éd. Charp.

possédé par moi, et entrer en quelque sorte dans ma vie, doit aller aussi jusqu'à ma conscience. La conscience ne connaît qu'elle-même et son opération (*conscia sui et suæ operationis*) ; et elle a pour objets, les sentiments, les volontés et les *idées*. L'idée est donc véritablement un intermédiaire entre moi et l'objet externe de ma connaissance, soit que l'idée ait une nature et une essence propre, ou qu'elle existe dans la pensée de Dieu, ou qu'elle soit simplement un état particulier de ma faculté de connaître. Il est donc facile de comprendre, même sans entrer dans la considération de l'essence des idées, la distinction que Malebranche fait ici entre la perception du moi, et celle des objets extérieurs.

Quant à la connaissance immédiate de Dieu, qu'il nous accorde, on ne saurait l'expliquer par les mêmes principes sans faire que nous ayons immédiatement conscience de la nature de Dieu, et que, par conséquent, nous soyons un même être avec lui. Cette expression, que nous voyons Dieu sans idée, doit être entendue dans le sens de la vision en Dieu, et signifie seulement que c'est Dieu même que nous voyons et non pas l'idée que Dieu a de lui-même. Ainsi, en prenant les mots dans le sens que nous avons exposé tout à l'heure, et qui est le sens ordinaire, il faut dire que si nous connaissons Dieu et que ce ne soit pas par la conscience, nous le connaissons par l'idée que s'en forme notre faculté de connaître ; et si on les prend dans le sens de Malebranche, qui soutient que notre faculté ne peut directement s'appliquer aux objets extérieurs, et n'est unie qu'avec Dieu, il faut dire que nous connaissons Dieu directement, et le reste des choses par les idées que Dieu en a. Voilà d'où proviennent les apparentes contradictions

qu'Arnauld a pris le soin de relever; Malebranche, après avoir dit que nous voyons Dieu sans idée, établit que la preuve de l'existence de Dieu qui se tire de l'idée de Dieu, est la plus belle et la plus solide; il n'est personne qui ne voie, sans le secours d'Arnauld, qu'il s'agit dans le premier cas de l'idée qui est en Dieu, et dans le second de la perception qui est en nous. Arnauld lui-même n'est pas fort éloigné du sentiment de Malebranche sur l'immédiation de la connaissance de Dieu, et par conséquent ses objections sur ce point n'ont pour but que d'embarrasser son adversaire sans profit pour la science. Si, à son rare talent de dialecticien, Arnauld avait joint plus de profondeur métaphysique, il aurait vu que c'est là ce que la science gardera dans la théorie de la Vision en Dieu, et qu'un des plus glorieux titres de Malebranche est d'avoir, non pas découvert, mais mieux démontré et mieux développé qu'aucun autre la constante intervention de l'idée de Dieu dans toutes nos pensées.

Du reste, il importe de remarquer et de ne pas perdre de vue dans tout le cours de la discussion, que Malebranche soutient à la fois que nous ne pouvons pas ne pas connaître Dieu et que nous ne pouvons pas le comprendre. C'est qu'en effet, Dieu comme souverain intelligible, est l'objet immédiat et nécessaire de la pensée, tandis que comme essence infinie, il dépasse la portée de tout esprit fini. Nous savons que Dieu est, et qu'il est parfait, mais nous n'entendons pas en quoi consiste sa perfection.

2. *L'esprit humain est purement passif dans la perception des idées.*

Malebranche, comme toute l'école cartésienne, a tou-

jours sacrifié la notion de cause contingente, et anéanti la puissance des créatures au profit du créateur. Cette philosophie mécanique a contre elle l'expérience des sens et de la conscience, et cela suffit pour la condamner; mais de plus elle n'atteint pas le but qu'elle se propose; et cet effort qu'elle fait pour exalter Dieu en le séparant des créatures, quant à son essence métaphysique, et en le rapprochant d'elles quant à la nature et à la continuité de son action, aboutit au contraire à la philosophie de Spinoza. Dieu n'en est pas moins grand, ayant produit des causes secondes, que s'il s'était réservé à lui seul l'exercice de la puissance; et de même qu'il est l'être en soi, sans exclure la possibilité d'êtres inférieurs, il est la toute-puissance, quoiqu'il ne soit pas la puissance unique. Dénier toute énergie à la créature sur ce fondement que notre coopération est inutile au créateur, c'est n'aller qu'à moitié chemin de l'éléatisme. On peut disputer si le nom de cause appartient univoquement à Dieu et à la créature, comme on dispute aussi pour l'être, ou la substance individuelle, mais on ne peut accorder l'un sans l'autre, car les deux questions sont liées et reposent sur le même principe. Spinoza, dont la conclusion est impie, est supérieur à Malebranche en ce point, qu'il a été plus conséquent dans la même erreur.

Qu'est-ce que l'homme de Malebranche? un instrument dans la main de Dieu, sans énergie propre, sans initiative. La volonté c'est le désir; le désir c'est la grâce qui l'opère ou l'impulsion naturelle que Dieu nous donne vers le bien. La pensée n'est qu'une modification produite en nous par notre intime union avec Dieu. Qui suis-je alors? Où me saisir moi-même? Où trouver la lumière qui éclaire

dans son fond ma nature individuelle, le principe qui tout à la fois la limite et la constitue ? Contre cette inertie absolue où Malebranche nous réduit, la conscience se révolte; elle sent, elle voit vivre et se développer par sa propre force le moi humain, libre quoique dépendant, et puissant quoique restreint et limité dans son essor. La pensée lui apparaît sous la triple forme déjà déterminée par Descartes, d'idées innées, factices et adventices. Et qu'est-ce qu'une idée adventice, pour ne parler que de celles-là ? Quand l'impression sensible vient mourir dans mon organe, ou que parvenue jusqu'à moi, elle trouve l'attention absente, la mémoire, si plus tard elle s'y applique, ne pourra recouvrer qu'une aperception vague, incomplète, bizarre, qui n'est point analogue à l'entendement et n'en est point possédée. La pensée adéquate, complète, qui est un jugement, et non pas un rêve, résulte en même temps de l'impression sensible passivement reçue, et de la réaction opérée sur cette matière de la connaissance, par l'*intellect agent*, qui lui imprime la forme. C'est lui, c'est l'activité qui coordonne l'idée dans une série, la rattache à son genre et la rend définissable, susceptible d'être nommée, comparée, classée. On disait dans l'école que l'âme est modifiée par les objets, comme une cire molle qui reçoit l'empreinte d'un cachet; mais c'est plutôt notre âme, guidée par les lois que la nature lui a tracées et développant la puissance qu'elle tient de son créateur, qui marque de sa forte empreinte les données sensibles fournies par l'expérience. L'opération du monde extérieur sur nos organes, et par suite sur notre sensibilité, ne donne que la matière de la connaissance.

Malebranche sur ce point, comme sur la question de

l'être, est troublé par la crainte d'accorder que Dieu et l'homme soient univoquement des causes. Dieu est une cause créatrice, et l'homme n'est qu'une cause secondaire, qui transforme et modifie sans créer. L'observation psychologique qui apprenait à Malebranche qu'il n'est pas dans la puissance de l'homme de donner l'être (et en effet, la production de l'être est l'exercice absolu de la puissance absolue, et par conséquent le propre caractère de l'infinité de la cause), cette même observation psychologique poussée plus loin, lui eût fait voir la réaction de l'intelligence, avec ses lois et sa puissance propre, sur les données de la sensibilité; il eût reconnu dans toutes les fonctions de la vie la présence de la volonté libre comme fond, et dans quelques-unes la nécessité seulement comme limite. Il n'eût pas été contraint alors de construire ses deux hypothèses des causes occasionnelles et de la vision en Dieu, et de renoncer pour établir des machines si compliquées, à son propre principe, qu'Arnauld tourne à chaque pas contre lui : « que Dieu fait tout ce qu'il fait par les moyens les plus simples. »

3. *Les idées sont des êtres très-réels.*

Les idées, selon Malebranche, sont quelque chose de très-réel, c'est-à-dire qu'elles ne sont pas de pures modifications de l'esprit qui les conçoit. Malebranche n'admet ni la doctrine sensualiste qui subordonne les idées à leurs objets et les réduit à n'en être que la représentation, ni cette espèce de compromis entre la philosophie des sens et les théories rationalistes, qui consiste à considérer les idées comme le produit régulier de l'activité de l'esprit soumise à des lois constantes et universelles. Il existe, suivant lui,

des idées supérieures aux réalités concrètes, et qui en sont en quelque sorte les essences éternelles. Son seul tort est de ne pas distinguer suffisamment l'élément éternel de la connaissance, et celui qui nous vient uniquement des sens et de la matière.

Ces idées éternelles qui ne sont ni des formes de l'esprit humain, ni l'expression des lois de la nature, ni des substances existant à part, mais qui, selon Malebranche, résident en Dieu, qui est le lieu des intelligibles, quelle est enfin leur nature? On ne peut admettre dans le système de Malebranche que Dieu soit modifié par le fini, ni qu'il enferme formellement dans sa propre substance le multiple et le divisible. De graves difficultés naissaient de cette présence des idées en Dieu : Malebranche ne s'est pas toujours tenu dans la même solution. Tantôt il semble entendre la connaissance que Dieu a des choses, comme on entend d'ordinaire la connaissance que l'esprit humain a de son objet; puis il renonce à cette explication dans la crainte de subordonner l'idée à son objet, et il a recours à l'étendue intelligible. Mais cette étendue intelligible est-elle Dieu même, ou une idée de Dieu? Et cette idée est-elle une modification de Dieu ou une substance contenue dans sa substance? Malebranche à cette question : « Dieu est-il l'étendue intelligible? » répond ouvertement : « Oui, car tout ce qui est en Dieu est Dieu même. » Ailleurs, il dit seulement qu'elle est en Dieu, et repousse cette identité entre Dieu et l'étendue. Il dit en général des idées : « Quand même il serait vrai qu'elles ne seraient que des êtres bien petits et bien méprisables, ce sont pourtant des êtres et des êtres spirituels. [1] » Et

[1] Page 245 de *la Recherche de la Vérité*.

quelques lignes après il fait bon marché de cette substantialité [1] : « Que si on dit qu'une idée n'est pas une substance, je le veux, mais c'est toujours une chose spirituelle. » La contradiction est encore plus marquée pour l'étendue intelligible; il dit dans ses *Méditations :* « Quand tu penses à des espaces immenses, tu ne vois pas seulement des modifications infinies, tu vois une substance infinie : tu ne la vois donc pas en toi. » Ce qui ne l'empêche pas de déclarer dans une lettre à Arnauld que l'étendue intelligible n'est pas une substance, et de s'écrier : « Je crois que l'étendue intelligible n'est ni une substance ni une modification de substance, nonobstant l'axiome des philosophes. » Et Arnauld ne manquait pas de répondre [2] : Nonobstant l'axiome de Malebranche lui-même, qui s'exprime ainsi au chapitre 8 du livre III de la *Recherche de la Vérité :* « Il est absolument nécessaire que tout ce qu'il y a au monde soit un être ou la manière d'un être. Un esprit attentif ne peut le nier. Or, l'étendue n'est pas la manière d'un être. Donc c'est un être. »

Mais quelle que soit l'opinion que l'on adopte sur la nature des idées de Dieu, il est certain que Dieu connaît toutes choses, et les lois de toutes choses; non pas seulement les lois qui résultent de sa volonté, et que fonde l'acte libre par lequel il crée, mais les lois éternelles et essentielles qui sont de sa propre nature, et qui dérivent de sa propre essence. Ce sont là les idées par excellence, pleinement possédées par Dieu dans l'identité absolue de son acte intelligent et de sa nature intelligible, supérieures à la nature créée de toute la supériorité de l'absolu

[1] Page 245 de *la Recherche de la Vérité.*

[2] VIII[e] Lettre au P. Malebranche.

sur le relatif, et qui, entrevues par notre pensée dans la mesure où il lui est donné de comprendre Dieu, fondent et constituent cette lumière souveraine qui sert de lien aux intelligences créées entre elles et avec Dieu, et qu'on appelle la raison humaine. Il est donc vrai qu'il y a des idées très-réelles, quoique toutes les idées ne le soient pas au même titre, et que ces réalités ne soient pas des substances.

III.

THÉORIE DE LA VISION EN DIEU.

4. *Les idées sont les conceptions mêmes de Dieu, et c'est en Dieu que nous les voyons.*

La théorie de la Vision en Dieu, qui semble une chimère, et qui l'est en effet, quand on la prend dans toute la rigueur du système de Malebranche, est néanmoins fondée sur la nature véritable de la raison humaine. Appliquée aux idées de la raison pure, elle est absolument vraie, et elle est vraie encore appliquée à toutes les autres idées, pourvu qu'on l'interprète.

1. Qu'est-ce qu'un principe considéré en lui-même, et non pas dans son rapport avec ses conséquences? Pour peu que l'on y songe, un principe ne peut pas subsister seul, ni par le seul fait de l'existence de ses effets. Notre esprit remonte des effets à la cause et des applications au principe; mais les applications et les effets révèlent et ne contiennent pas la cause et le principe. Une loi générale, qui n'est que la somme des faits particuliers, n'est rien dans le fond; elle est un rapport qui n'existe qu'après ses termes, et ne leur survit pas; mais une loi générale n'est

pas un principe. S'il n'y avait pas eu de corps graves et de gravitation, la loi de la gravitation ne serait rien ; mais quand même il n'y aurait aucune force, et aucune action, le principe de causalité serait. Qu'est-il donc en soi ? un être ? Évidemment l'esprit ne peut pas le concevoir sous la notion d'un être. Il ne le fait pas non plus consister dans les êtres qui le subissent. Il ne peut le concevoir que dans un autre être à la nature duquel il appartienne ; et comme le principe est absolu, cet être doit posséder l'intelligence de ce principe. On dit quelquefois : quand l'univers serait anéanti, il n'en faudrait pas moins une cause pour que quelque chose commençât d'être ; et cela est vrai de toute vérité ; mais on dit aussi, quand par impossible il n'y aurait ni Dieu ni monde, il serait vrai que quelque cause serait nécessaire pour que quelque chose fût produite ; parler ainsi, c'est prononcer des mots qui n'ont point de pensée ; ces mots ne forment point un jugement : ce sont des mots assemblés au hasard, qui n'expriment rien. Le néant une fois admis par hypothèse, non-seulement tout être est anéanti, mais toute possibilité de l'être, et par conséquent, toute condition de l'être. Celui qui suppose une fois qu'il n'y a pas de Dieu, ne doit rien supposer au delà, car il ne lui reste rien à nier, ni dans l'ordre de la logique, ni dans l'ordre de la métaphysique. Des propositions analogues, et que certaines écoles ont coutume de faire, ne sont que des malentendus ou des équivoques, telles que celles-ci : le temps et l'espace existeraient quand même il n'y aurait pas de monde, car si un monde était produit, il ne pourrait l'être qu'à un moment donné, et dans un lieu ; ou bien encore : il y aurait quelque infini, quand même Dieu n'existerait pas ;

car alors même, on ne pourrait concevoir que l'espace ou le temps ont des limites. La première de ces propositions signifie seulement, que si le monde n'était pas, il serait possible; et la seconde, que le monde ne peut jamais être conçu comme infini. Cette seconde proposition qui semble contenir la négation de Dieu, ne nie de Dieu que le nom, et en affirme l'essence; car la raison qui fait qu'on ne peut assigner de limite au temps et à l'espace, c'est qu'on ne peut jamais les concevoir comme achevés, comme accomplis, comme possédant l'être dans sa plénitude; et ce qui fait qu'aucune chose créée comparée à la notion de l'être ne l'épuise, c'est que la notion de l'être qui nous est toujours présente, est la notion de l'être absolu. Rien n'est vrai, ni réel, ni nécessaire, ni possible en vertu du néant; et le néant donné, envahit tout.

De ce que le principe de causalité ne peut périr, quoique le monde et notre intelligence et nous-mêmes puissions être anéantis; de ce qu'il ne peut subsister seul et réside nécessairement dans un être et dans une intelligence absolus, il suit qu'il n'existe ni dans les choses, ni dans notre intelligence, ni séparément, et que, par conséquent, il est uni à la substance, à la pensée et à la volonté de Dieu. Dieu est l'équation absolue de l'être, du connaître et de l'agir; et demander si un principe appartient à la volonté ou à la nature de Dieu, c'est supposer un Dieu fini et divisible, dans lequel la volonté est distincte de l'intelligence et l'intelligence de l'essence. Nous parlons ainsi en balbutiant, quand nous transportons en Dieu les divisions qui sont en nous; mais pour lui qui est tout ce qu'il est sans limites, il ne souffre aucune multiplicité dans son essence. Les principes de la raison sont sa nature même;

ils sont l'objet de sa pensée, et tout ensemble la loi et la conséquence de son acte. Dieu est l'intelligence et l'intelligible, la raison et la liberté. Être raisonnable, ce n'est pas posséder en soi les idées éternelles, ni les extraire des choses, ni les contempler séparément, mais bien les voir en Dieu au sens de Malebranche, c'est-à-dire voir Dieu lui-même, puisque, selon Malebranche et selon la vérité, tout ce qui est en Dieu est Dieu.

La vision en Dieu, tant qu'elle ne s'applique qu'aux idées de la raison pure, est donc la vérité même. Sans doute on peut démontrer l'existence de Dieu et la démontrer par les principes de la raison, sans lesquels aucune démonstration ne peut être faite. C'est qu'en effet nous ne pouvons connaître Dieu sans Dieu, et que nous employons l'idée obscure et incomplète que nous possédons dès l'origine de notre vie intellectuelle par l'union intime de notre nature avec la sienne, à nous procurer une idée plus distincte et moins imparfaite de la perfection infiniment infinie. La démonstration de l'existence de Dieu, qui se déduit de son essence, n'est autre chose qu'un acte de réflexion que l'esprit fait sur lui-même, pour constater ce qu'implique nécessairement l'idée nécessaire qu'il a de Dieu. On a dit que cette démonstration ne concluait pas ; il est vrai, elle ne conclut pas, si la conclusion doit s'étendre au delà des prémisses. La majeure et la conclusion de ce raisonnement sont deux propositions identiques, avec cette seule différence que la conclusion est plus explicite.

Tel est le véritable sens de toute démonstration de l'existence de Dieu; car la croyance à un être parfait étant le fond même de la raison, aucun être raisonnable n'en sau-

rait être dépourvu ; et douter de l'existence de l'infini, ou douter de la raison ne se distinguent pas. Si l'on regarde attentivement le principe qui revient sans cesse dans Descartes, dans Arnauld et dans tous les philosophes cartésiens, que Dieu ne saurait être trompeur, il signifie que le parfait existe, c'est-à-dire que la raison est la raison, et il n'a pas d'autre valeur que d'être un acte de foi à la légitimité de nos facultés. Quand Descartes déclare que Dieu ne saurait nous tromper, et quand il dit que le scepticisme radical est une maladie de l'âme, il n'a pas deux idées différentes. . . . . .

Il est si vrai que toute démonstration de l'existence de Dieu suppose la croyance à l'être infini, que si nous n'avions pas d'abord l'idée d'un être parfait, lequel est nécessaire, c'est-à-dire éminemment actuel, actuel, c'est-à-dire éminemment possible, ni les sens, ni la réflexion, ni l'éducation ne nous pourraient donner une telle idée. Qu'on y songe : l'infini n'a point d'analogues ; et le monde conçu tout entier dans son immensité et dans sa grandeur, ne nous rapproche pas d'une ligne, de la conception de l'infini.

Ce n'est donc pas s'expliquer comme il convient, que de dire : « Nous nous servons du principe de causalité, ou de tout autre principe, pour arriver à Dieu ; » car il n'y a point de principe qui soit antérieur à Dieu, même dans l'ordre de la connaissance. Il faut dire : « Nous nous servons du principe de causalité, qui dérive en nous de l'idée que nous avons de l'être infini, pour arriver à une connaissance moins indéterminée de cet être. »

A prendre le principe de causalité, et en général les principes de la raison pure, sous la forme dont les revêt

notre raison discursive, il ne semble pas facile de comprendre à quel titre ils résident en Dieu et font partie de sa substance. Le même motif qui ne permet pas de regarder le principe de causalité comme une substance, ne permet pas davantage de comprendre l'identification de ce principe tel que la raison discursive se le représente avec la substance de Dieu. Parmi les principes que la raison nous révèle est celui-ci : tout espace limité suppose un espace qui le contient, et ainsi à l'infini ; et cet autre : toute durée limitée suppose une durée qui la contient, et ainsi à l'infini. Est-ce à dire que la durée infinie et l'espace infini soient quelque chose de réel ? Si l'espace et la durée infinis sont réels, sont-ils distincts de l'étendue et du mouvement ? Cette distinction est-elle métaphysique ou simplement logique ? Si elle est simplement logique, l'espace et le temps, avec ce qu'ils contiennent, appartiennent à la substance de Dieu, et sont Dieu même. Si elle est métaphysique, le temps et l'espace distincts et séparés de ce qu'ils contiennent sont des attributs de Dieu : car si on les entend comme les gassendistes, et en général comme les sensualistes, et qu'on en fasse des réalités indépendantes, outre que l'esprit ne peut concevoir de telles réalités, aucun système rationaliste ne les peut recevoir sans inconséquence. Or, que l'on admette le temps et l'espace purs, c'est-à-dire vides d'étendue et de mouvement, au nombre des attributs de Dieu, il faudra accorder l'infinité actuelle de l'un et de l'autre, l'infinité, dis-je, et non pas l'indétermination. Il faudra leur attribuer les caractères nécessaires de l'infinité, c'est-à-dire l'immobilité, l'indivisibilité ; et en même temps les caractères propres du temps et de l'espace, c'est-à-dire la mo-

bilité et la divisibilité. Il faudra par conséquent admettre en même temps les contradictoires dans le même sujet. Il est vrai que l'idée d'espace est distincte de l'idée de corps; mais cela prouve seulement qu'on peut, par un effort de la pensée, concevoir un espace pénétrable; cela ne prouve nullement qu'on puisse concevoir un espace indivisible. Que conclure de là? que le système des gassendistes ne peut être admis que dans la philosophie sensualiste; que celui de Newton et de Clarke est contradictoire et inconséquent; et qu'enfin Leibnitz et Kant ont raison sur la question de l'espace et du temps contre Gassendi et Clarke. Donc le temps et l'espace ne sont pas plus en Dieu, ni de Dieu, que le principe de causalité; ce qui semble au premier abord une objection radicale contre la théorie de la vision en Dieu des vérités premières.

Mais l'observation psychologique fait évanouir cette objection, en distinguant le fond même des vérités premières de la forme qu'elles revêtent en passant dans la raison discursive. Qu'est-ce en effet que le principe de causalité? qu'est-ce que le temps ou l'espace infinis? c'est l'expression d'un rapport que notre esprit établit nécessairement entre l'idée de Dieu absolu, et les idées que l'expérience nous fournit. Je pense, donc j'ai l'idée de Dieu, et l'idée de moi-même: l'idée de Dieu, qu'est-ce? l'idée de l'être absolu, de la cause absolue, de l'unité, de l'éternité absolues. Quelqu'autre objet que l'expérience m'apporte, je ne le puis concevoir comme égal à l'être absolu, ou à la cause première et dernière, ou à l'éternité même; je le conçois donc comme nécessairement incomplet et insuffisant; et j'ai beau m'efforcer, et appeler à mon aide toutes les ressources de l'imagination, je ne

puis l'égaler à la notion de l'être parfait, ni le considérer jamais comme accompli, même dans une catégorie particulière. Je suis donc forcé de toute nécessité d'admettre que tout être ou toute cause, excepté Dieu, suppose une autre cause au-dessus de lui ; que tout espace, même immense, n'est pas la possession pleine et accomplie de l'être, qu'aucune durée, fût-elle sans bornes, n'épuise la conception de la possession pleine et entière d'une réalité absolue.

Supposons que l'on se borne à constater la présence du principe de causalité dans la raison humaine, sans se demander comment il y peut être, et sans chercher à remonter plus haut que lui. Ce principe déclare que tout ce qui commence d'exister a une cause, et de cause en cause il nous pousse toujours en avant jusqu'à nous trouver enfin dans cette alternative ou d'une série de causes à l'infini, ou d'une cause première. Arrivés là, quelle est la voie étroite où la logique nous réduit ? Clarke s'attache à réfuter la supposition de la série infinie des causes, mais s'il faut l'avouer sa réfutation ne réfute rien ; et une telle série n'est pas impossible. Ce qu'il devait dire, sans embarrasser une question aussi grave, de la question moins importante, plus difficile, du commencement de la création, c'est qu'une série de causes à l'infini, quand on pourrait la comprendre et l'admettre, ne satisfait pas plus notre esprit que le commencement de la série, conçu sans cause antécédente. Ce n'est pas parce que le monde a commencé, c'est parce qu'il est contingent, qu'il lui faut une cause au delà de lui-même. Le principe de causalité ne peut nous donner une telle cause, il ne peut arriver à se nier lui-même. Le fameux ἀνάγκη στῆναι, d'Aristote, est en effet dans tous

les esprits ; mais il n'est pas le dernier mot de l'application des principes, il tient à leur racine même. La cause au delà de laquelle il n'y en a plus ne résulte pas du principe qui nous force à remonter sans cesse de cause en cause ; mais ce principe ne s'applique qu'à des causes contingentes, parce qu'il résulte lui-même de la conception antécédente d'une cause nécessaire et absolue.

Nous concluons donc une seconde fois que la théorie de la vision en Dieu est vraie, quand on la restreint aux principes de la raison pure. C'est la doctrine de Platon, de saint Augustin, de Fénelon ; également éloignée du sensualisme, qui est la négation de la raison, et du mysticisme qui est la négation de la conscience ; et de ces doctrines impies et blasphématoires, qui pour n'avoir pas compris la distinction de l'essence divine et de l'essence créée, regardent la conscience humaine comme nécessaire à la raison de Dieu, et n'admettent par conséquent qu'un Dieu abstrait et sans personnalité.

Mais la théorie de Malebranche est plus compréhensive; elle embrasse, avec la raison, la perception extérieure, et ne nous laisse connaître immédiatement que Dieu et nous-mêmes. Sur cette seconde partie, la polémique d'Arnauld est plus forte, quoique la vision en Dieu, même appliquée à la connaissance des corps, ne doive pas être rejetée sans explication.

2. Débarrassons d'abord la discussion d'une hypothèse évidemment erronée, celle de l'étendue intelligible. En fait, la perception extérieure n'est pas telle que Malebranche la décrit ; spéculativement il n'y a point en Dieu d'étendue intelligible ; cette étendue intelligible est une conception contradictoire ; elle n'explique pas les perceptions que nous

sentons dans notre esprit, ces perceptions fussent-elles trompeuses; enfin, l'hypothèse admise, elles ne nous donnent aucun motif d'affirmer l'existence réelle des corps extérieurs. Peu de mots suffiront pour établir ces différents points.

Que savons-nous, par l'expérience, de la perception des corps extérieurs? Nous constatons l'impression sensible qui suit l'intervention des organes et la connaissance immédiate qui accompagne l'impression sensible. Nous savons que cette connaissance a pour objet l'existence d'un être extérieur, doué de certaines propriétés dont nous ne sommes avertis, et sur lesquelles nous ne sommes éclairés que par la nature de leurs effets sur notre sensibilité; enfin nous savons que dans l'état ordinaire, ces perceptions entraînent la croyance à l'existence de leurs objets; qu'on ne peut arriver à séparer la perception de la croyance que par des raisonnements philosophiques, et que cette séparation même est si évidemment contraire à l'impulsion de notre nature, que les hommes les plus convaincus de sa légitimité, retombent constamment, malgré leurs raisonnements et leurs résolutions, dans les habitudes communes. Voilà ce que nous savons, et nous ne savons rien de plus. Comment il se fait qu'une impression purement organique soit ressentie par notre âme immatérielle, et que cette sensation soit accompagnée non-seulement de la connaissance de cette sensation même, mais de la conception par l'esprit d'un être matériel, c'est ce que nous ignorons, et ce que probablement nous ignorerons toujours; mais la conscience ne donnant rien au delà de ces faits, ce que l'on y ajoute pour les expliquer, ne peut avoir qu'une valeur hypothétique. Les diverses

hypothèses qui ont été présentées peuvent être discutées et réfutées successivement, car il n'en est aucune qui ne complique les difficultés loin de les résoudre; mais on peut dire en général qu'aucune hypothèse ne peut expliquer le *comment* de l'action d'un être sur un autre; que nous ne pouvons que constater l'action elle-même et ses lois; que le fait dont il s'agit, dégagé de ses circonstances accessoires, étant essentiellement simple, toutes les hypothèses ne pourront que mettre un autre fait à la place de celui qu'on veut expliquer; et qu'enfin *a priori*, inventer un fait pour expliquer un fait simple, c'est véritablement multiplier les êtres et les moyens sans nécessité, et introduire l'inutile dans le système du monde.

L'hypothèse particulière de Malebranche n'est pas plus heureuse que les *images impresses* qu'il a lui-même réfutées. Comme il suppose que nous ne voyons pas les corps en eux-mêmes, mais en Dieu, on peut lui demander si les corps sont réellement en Dieu, auquel cas Dieu est étendu et matériel; ou s'ils n'y sont qu'objectivement, et parce que Dieu les conçoit, et alors nous ne voyons pas les corps eux-mêmes, mais des objets purement spirituels. Supposer que ces objets spirituels nous font réellement concevoir la corporéité, parce qu'ils la représentent, c'est, si l'on y réfléchit, réduire l'hypothèse à rien. Selon Malebranche, l'étendue est en Dieu, sans que Dieu devienne matériel, parce qu'il faut distinguer une étendue intelligible et celle qui ne l'est point; mais qu'il prenne garde à sa distinction, car tout ce qu'il ôtera à la première pour ne le laisser qu'à la seconde nous demeurera absolument inconnu. Platon admet aussi en Dieu un monde intelligible; mais si nous ne connaissions que ce monde, nous n'aurions, suivant Platon,

aucune idée du mouvement et de la matière. Il y a loin de ce monde intelligible, qui ne contient que des archétypes, à cette étendue de Malebranche, qui, devant suffire à toutes nos perceptions, nous apporte, on sait par quel moyen et par quelle bizarre intervention du sentiment, toutes les idées que nous avons des mouvements et des individus. Malebranche dit en propres termes, dans une note de sa *Réponse* au livre des *Vraies et des Fausses Idées* : « Il faut remarquer que c'est une propriété de l'infini, incompréhensible à l'esprit humain, d'être en même temps un et toutes choses, composé, pour ainsi dire, d'une infinité de perfections, et tellement simple que chaque perfection qu'il possède renferme toutes les autres sans aucune distinction réelle. Mais l'âme, par exemple, étant un être borné et particulier, elle serait matérielle si elle était étendue. » Il n'est personne qui ne voie dans cette phrase ce qui sépare Malebranche de Spinoza, et en même temps ce qui l'en rapproche; et que l'étendue intelligible diffère de l'autre par l'infinité seulement et par les conséquences de l'infinité. J'ose dire que cette grave erreur de l'étendue intelligible provient d'un vigoureux et puissant effort pour arriver à la solution du problème fondamental de la métaphysique, savoir : la pluralité des êtres et des substances expliquée par la présence éminente de toutes les réalités et de toutes les espèces dans la nature absolument une et simple de Dieu; mais il fallait mieux discerner dans les êtres particuliers ce qui est perfection ou essence positive, et ce qui est limitation. La limitation n'est en Dieu ni réellement, ni éminemment; et les caractères de la matière étant tous négatifs, rien de sa nature n'est en Dieu que ce qu'elle a de commun avec l'esprit, savoir : d'être, et d'être une force.

Malebranche se trompait à cet égard ; il dit, dans la IX[e] Méditation[1] : « Quand les hommes pensent à l'étendue, ils ne peuvent s'empêcher de la regarder comme un être nécessaire. En effet, ils conçoivent que le monde a été créé dans des espaces immenses ; que ces espaces n'ont jamais commencé, et que Dieu même ne peut les détruire. » Cette conception nécessaire, qu'Arnauld a eu le tort d'assimiler à l'espace et au temps des gassendistes, en diffère cependant, car elle a pour objet une idée nécessaire de l'esprit, et non pas une réalité externe correspondante à cette idée. Malebranche n'admet pas une étendue nécessaire et infinie, indépendante de Dieu ; il ajoute expressément : « Que cette étendue est l'immensité de l'Être divin, l'idée intelligible d'une infinité de mondes possibles ; que l'autre espèce d'étendue est la matière dont le monde est composé ; que nous ne la connaissons que par la foi, loin de la concevoir comme nécessaire ; qu'il a certaines bornes, qu'il peut ne pas avoir. » Tout cela réfute suffisamment l'assimilation que fait Arnauld entre l'étendue de Malebranche et celle des gassendistes ; mais tout cela démontre en même temps que Malebranche confond l'immensité de Dieu, qui est l'immensité par simplicité, avec l'immensité de l'étendue, qui tient au caractère de finité, inhérent à la notion d'étendue. Il est vrai, nous concevons l'étendue infinie, mais ce n'est ni une propriété de Dieu, ni une propriété de la matière, ni un être particulier ; ce n'est rien qu'une conception vague de notre esprit. Il faut distinguer la nature de Dieu, qui est simple, incommensurable, inconditionnelle, et n'a rien de commun avec le corps, celle du corps, qui

[1] Page 337.

est divisible et impénétrable, et celle de l'étendue, qui est divisible et pénétrable. Cette étendue n'est rien que la conséquence de la présence simultanée, dans notre esprit, de l'idée de l'Être nécessaire ou de Dieu, et de l'idée de quelque autre être qui, n'étant pas nécessaire, peut être détruit, et ne doit pas être complet. Or, concevoir l'anéantissement d'une matière donnée, ou concevoir que l'ensemble de la matière n'épuise pas la notion de l'être, cela est la même chose que concevoir l'étendue. Malebranche n'a pas saisi complétement cette distinction, et c'est pour cela qu'il a mis l'étendue en Dieu, comme s'il y avait mis le temps conçu sans mouvement et sans limite, et confondu avec l'éternité. C'est pour cela aussi qu'il fait dire à Dieu, dans la même Méditation, que « les spinozistes regardent la matière comme un être éternel, parce que la matière n'étant effectivement autre chose que de l'espace et de l'étendue (il omet l'impénétrabilité), ils l'avaient confondue avec ces espaces immenses dans lesquels on conçoit que le monde a été créé, qui n'ont jamais commencé d'être et que Dieu même ne peut détruire. » Ajoutez à cela que supposer une étendue infinie, c'est se condamner à une contradiction inévitable, car l'indivisibilité, pour ne prendre que cette conséquence de l'infinité, l'indivisibilité est précisément la négation de l'essence de l'étendue. L'étendue, conçue indépendamment du corps, est la divisibilité conçue par abstraction; c'est une essence toute négative qui ne peut être représentée en Dieu.

Enfin, l'hypothèse de l'étendue intelligible n'explique pas les faits qu'il s'agit d'expliquer; car, premièrement, on est obligé de recourir à une séparation complète et réelle du sentiment et de l'idée pour rendre compte du

mouvement et de la figure; et, en second lieu, d'appeler la foi à son aide pour conclure, de l'idée que l'on voit, l'existence de l'objet qu'on ne peut pas voir : ce qui est bien évidemment un cercle vicieux, comme on l'a souvent et partout démontré. Il faut donc conclure que l'hypothèse de l'étendue intelligible est une erreur comme fait; qu'elle est inutile, qu'elle est impuissante, qu'elle multiplie les difficultés et qu'elle implique contradiction. Donc, nous ne voyons pas les corps en Dieu au sens rigoureux de la *Recherche de la Vérité.*

3. Cependant, quelque chose doit être conservé de cette théorie. Dans le sixième chapitre de la seconde partie du troisième livre de la *Recherche de la Vérité*, Malebranche, pour confirmer la théorie de la vision en Dieu, donne cette preuve entre plusieurs autres[1] : « Non-seulement l'esprit a l'idée de l'infini, il l'a même avant celle du fini. Car nous concevons l'être infini de cela seul que nous concevons l'être sans penser s'il est fini ou infini, mais afin que nous concevions un être fini, il faut nécessairement retrancher quelque chose de cette notion générale de l'être, laquelle par conséquent doit précéder. Ainsi, l'esprit n'aperçoit aucune chose que dans l'idée qu'il a de l'infini, et tant s'en faut que cette idée soit formée de l'assemblage confus de toutes les idées des êtres particuliers comme le pensent les philosophes, qu'au contraire toutes ces idées particulières ne sont que des participations de l'idée générale de l'infini; de même que Dieu ne tient pas son être des créatures, mais toutes les créatures ne sont que des participations imparfaites de l'Être

[1] Page 256.

divin. » Ce sont là de belles paroles auxquelles nous ne voudrions rien retrancher ; et si l'on borne aux conclusions qu'elles contiennent la théorie de la vision en Dieu, rien n'est plus fondé en raison, rien n'éclaire mieux la nature de l'intelligence humaine que cette théorie.

Le jour où pour la première fois ma conscience s'éveille, ce jour-là je nais à la vie véritable. Dès ce moment j'existe tout entier, je suis cette même force identique et simple qui reçoit les impressions du dehors, qui réagit sur elles par sa volonté et son intelligence, qui peut triompher dans la lutte ou rester vaincue, qui s'empare des matériaux que le monde lui jette au passage, et qui les gouvernant et les transformant, peut avec leur secours centupler leur portée et sa propre puissance, toujours la même au milieu de ces flots emportés comme un torrent, et si elle meurt, se sachant mourir. Du premier au dernier jour de ma vie terrestre les scènes variées du monde extérieur sont le spectacle auquel j'assiste ; elles occupent sans relâche ma pensée, elles l'envahissent, elles l'assiégent, et ne la remplissent jamais. Ni ma curiosité ne peut être assouvie, ni mon intelligence épuisée par ces phénomènes ; mon étoile est au delà. La science, si sa noble ardeur me pousse, ou même si je m'endors dans l'ignorance, un je ne sais quoi, un besoin dont je ne connais ni la source ni la portée, donne l'élan à mon imagination, et lui crée des espaces au delà de l'espace et au delà de mon temps des durées sans bornes. Tout ce que je sens, tout ce que je vois est imparfait ; il y a du néant dans toutes mes pensées, parce qu'à côté d'elles il en est une obscure, mal comprise, mal définie, à laquelle je ne puis échapper, et qui laisserait tout le reste sans lien, et ferait le vide dans

mon intelligence si elle en pouvait disparaître. Par elle je sais l'éternité, l'immensité, la nécessité ; le monde et les sens ne m'apportent rien que de fragile. Par elle j'ai des principes fixes qui me sont communs avec les autres esprits, et que j'impose à toute la nature. C'est l'idée indéterminée de Dieu, fondement de mon intelligence comme l'idée indéterminée du bien qui en enveloppe l'amour, est le fondement de mes inclinations et de mes désirs, et la source obscure, mais féconde, d'où mes passions jaillissent. Nécessaire fondement de l'intelligence et de l'amour, l'idée de Dieu est le commencement et la fin de la science. Savoir, ce n'est pas seulement saisir un être et le pénétrer profondément dans sa nature propre, c'est lui assigner sa valeur relative et le classer dans la hiérarchie des êtres. C'est donc remonter de lui à Dieu, et redescendre de Dieu jusqu'à lui, car il n'y a de fixe dans la pensée et de stable dans les choses, et par conséquent il n'y a de fondement de la vraie connaissance que Dieu. On ne peut penser sans penser à Dieu ; l'idée de Dieu et la conscience de moi-même accompagnent toutes mes pensées, ce sont les deux pôles de l'intelligence : ces deux connaissances se posent nécessairement et naturellement, et elles sont les conditions préliminaires de toutes les autres ; il n'y a rien au-dessus ni au-dessous d'elles : pour moi, avoir conscience de ma conscience, ce n'est rien qu'avoir conscience ; et pour Dieu être sa propre cause, ce n'est rien qu'être lui-même. Il n'y a que ces deux points fixes, toute autre connaissance a besoin d'être ordonnée dans une série et de remonter ou de descendre jusqu'à celles-là. C'est en ce sens que Bossuet a dit : « Dieu entend qu'il est, j'entends que Dieu est, et j'entends que je suis. » En parlant ainsi,

il accorde à Malebranche tout ce qu'il y a de vrai et de profond dans la théorie de la vision en Dieu.

Il faut rapprocher de ces considérations le passage suivant de l'*Éthique*[1] : « PROPOSITION XLV. *Toute idée d'un corps ou d'une chose particulière quelconque existant en acte, enveloppe nécessairement l'essence éternelle et infinie de Dieu.* — DÉMONSTRATION. L'idée d'une chose particulière et qui existe en acte, enveloppe nécessairement tant l'essence que l'existence de cette chose. Or, les choses particulières ne peuvent être conçues sans Dieu ; et comme elles ont Dieu pour cause, en tant que Dieu est considéré sous le point de vue de l'attribut dont elles sont les modes ; l'idée de ces mêmes choses doit envelopper le concept de l'attribut auquel elles se rapportent, et par conséquent, l'essence infinie et éternelle de Dieu. » Malebranche n'admet pas que les choses soient les modes des attributs de Dieu ; mais il admet la même dépendance quoique dans un sujet séparé. Spinoza va plus loin que Malebranche, car il joint Dieu aux choses, *objective et causaliter*. Mais ce qu'il y a de commun à l'un et à l'autre, ce qui regarde la connaissance, est vrai, et c'est la doctrine commune de toute philosophie rationaliste qui a l'intelligence d'elle-même.

IV.

CONCLUSION.

Le philosophe illustre qui vient d'honorer cette collection par la publication récente des *Œuvres du P. André*, s'exprime ainsi sur Malebranche dans ses leçons

[1] Voyez la traduction de Spinoza, par M. Saisset, tom. II, p. 88.

de 1829 : « Le point de départ de Malebranche est la théorie cartésienne, que la pensée humaine ne peut pas se connaître elle-même comme imparfaite et comme relative, sans concevoir Dieu, l'Être parfait et absolu; or, comme il n'y a pas une seule pensée qui ne soit accompagnée du sentiment de l'imperfection d'elle-même, il s'ensuit qu'il n'y a pas une pensée qui ne soit accompagnée de la perception de Dieu, et que toute pensée étant en elle-même imparfaite, n'aurait point de valeur si elle n'était accompagnée de cette conception de Dieu, qui lui communique une force et une autorité supérieures. Ainsi, l'idée de Dieu est à la fois contemporaine de toutes nos idées, et le fondement de leur légitimité..... De là le fameux principe de Malebranche, que nous voyons tout, et le monde matériel lui-même en Dieu; ce qui veut dire que notre vision et conception du monde est accompagnée d'une conception de Dieu, de l'Être infini et parfait, qui ajoute son autorité au témoignage incertain par lui-même et de nos sens et de notre pensée [1]. » C'est une interprétation généreuse de la théorie de Malebranche; M. Cousin n'a voulu voir dans cette théorie que ce qui est beau et grand, et il a laissé les chimères.

Nous pouvons résumer ici, en quelques mots, tout ce que la discussion d'Arnauld n'a pas emporté de la vision en Dieu.

C'est la loi de l'esprit humain de dépasser toujours les données des sens et de l'expérience, et de concevoir nécessairement quelque chose de nécessaire et d'éternel au delà du contingent et du transitoire. Donc, par la

[1] Cours de 1829, p. 467.

condition de sa nature, il ne peut penser sans penser à Dieu.

L'esprit humain est gouverné par la raison et servi par l'expérience. Otez la raison, il n'y a plus de pensée ni d'esprit: Qu'est-ce que la raison, sinon l'ensemble des principes; et qu'est-ce que les principes, sinon de certaines lois éternelles qui ne sont ni une forme de l'esprit humain, ni une simple condition des choses créées, ni des substances existant à part; mais qui dérivent de l'existence de Dieu, comme lois de l'existence des choses, et de l'idée de Dieu, comme lois de l'intelligence humaine?

Ce sont les idées qui sont l'objet de la science; le fond et la substance des idées, c'est Dieu.

Cette philosophie que Malebranche a perfectionnée et approfondie, remonte jusqu'à Platon; elle est l'essence du rationalisme.

Qu'est-ce que le monde, dans cette diversité où les sens nous le font paraître? Tous ces phénomènes aussitôt emportés ne sont pas la vraie nourriture de l'esprit qui sent son éternité et aspire à se repaître de viandes solides. S'il y a une vérité, elle est constante; s'il y a de l'être, il est immuable. Le mouvement suppose le vide, c'est-à-dire le néant qui le presse et l'enveloppe de toutes parts. La science a pour objet l'Être immuable, pour obstacle et pour ennemi, le mouvement et le non-être; d'où il suit que la vraie méthode en philosophie, c'est la dialectique.

Dans l'école de Platon, suivie en cela fidèlement par Plotin et ses successeurs, Dieu n'est pas seulement le dernier intelligible; il est aussi l'objet suprême de l'amour. On arrive à lui par l'amour et par la pensée; ou plutôt

l'amour et la pensée, appliqués à la recherche du bien et de l'être, ne se distinguent ni dans leur origine, ni dans leurs effets, ni dans leur but : et la dialectique entendue dans le vrai sens de Platon, n'est plus que l'ardeur même de l'esprit qui, dédaignant les obstacles, supérieur à la fatigue, puisant dans chaque effort une vigueur nouvelle, se fraye à travers les phénomènes, qu'il rejette loin de lui, une route droite et sûre, vers l'éternelle beauté, éternelle splendeur de l'Être.

Au premier regard jeté sur le monde, une âme philosophique sait y démêler quelque trace d'une harmonie supérieure ; ce qui n'apparaît un instant que pour périr ne l'arrête pas ; ombres plutôt que réalités, flot éphémère aussitôt absorbé par le néant. « Les ailes mystérieuses que l'amour fait naître, » la portent incessamment vers ce qui est beau, c'est-à-dire, vers ce qui est un et simple ; cela seul lui est analogue, et réveille en elle ce sentiment mêlé d'espérance et de regret, souvenir d'une patrie absente, promesse et condition du retour, la réminiscence. Une fois sortie de la caverne et planant en liberté parmi les intelligibles, l'âme prend des forces à chaque coup d'aile, et ramenée à sa pureté native, elle traverse la hiérarchie des idées, montant d'universaux en universaux jusqu'aux conceptions les plus simples, et aux êtres les plus réels. Alors lui apparaît dans l'unité de toutes ses parties, le monde entier formant une harmonie parfaite : au sommet l'unité, à la base le multiple, entre eux les espèces et les genres dans l'ordre de leur universalité. Chaque phénomène s'appuie sur l'idée dont il participe, chaque idée sur une idée supérieure, toutes ensemble se ramènent à Dieu, le roi des intelligibles, et le père du monde.

Parvenue à cette hauteur, la pensée possède enfin l'intelligence de l'Être à tous les degrés ; elle en pénètre les essences, elle en comprend les mystères, elle en découvre et en reconnaît les harmonies, soit que renouvelant l'ascension de la dialectique, elle parcoure encore une fois l'échelle des êtres, depuis le monde jusqu'à Dieu, ou qu'imitant dans l'ordre de ses conceptions l'ordre même de la réalité, elle s'établisse d'abord au sein de Dieu, et découvre au loin, à travers l'armée des intelligibles, les dernières images de la beauté et de la perfection divine.

Voilà déjà dans Platon tout le rationalisme en germe. Le voilà dans toute sa beauté et dans toute sa grandeur, mais encore enveloppé de nuages poétiques, et embarrassé de toutes ces idées intermédiaires, qui fournissent à Aristote et à tous les sensualistes des armes puissantes. Malebranche comprend mieux la nature propre des idées et leur rapport avec la nature de Dieu ; et quand il répète, après Plotin, que Dieu est le lieu des esprits τὸν τῶν εἴδων τόπον, c'est dans un sens à la fois plus profond et plus exact. Un grand progrès est accompli dans le rationalisme, et c'est sur ce progrès qu'il faut fixer ses regards, non sur cette chimérique étendue intelligible.

En effet, les degrés sur lesquels monte la dialectique, n'ont pas cette espèce de réalité que Platon leur attribue. Ils sont réels sans doute, et Malebranche est tout le premier à le démontrer, mais ils n'ont pas le τὸ χωριστόν.

Tout vient de Dieu, tout être est suspendu à son être ; le monde n'est qu'un ensemble d'apparences qui, séparé du Dieu qu'il nous révèle et nous cache à la fois, s'enfuit à jamais dans le néant ; s'ensuit-il qu'entre Dieu et nous s'établisse le monde des idées et toute la hiérarchie platoni-

cienne des existences intermédiaires? S'il est vrai que dans la recherche de la dernière et suprême unité, la raison traverse des unités intermédiaires, de quel droit les platoniciens veulent-ils voir dans ces unités autre chose que des positions de l'esprit qui peu à peu entrevoit les communes origines des choses? N'est-ce pas multiplier les êtres sans nécessité, n'est-ce pas les supposer arbitrairement, que d'accorder ainsi une existence concrète à toute généralisation? N'est-ce pas mettre le monde réel à la merci des esprits subtils, et se forger à loisir des chimères? Quand la langue grecque, durant la période alexandrine, acquit ces richesses appauvrissantes qui marquent la décadence des langues et des peuples, le monde des idées s'accrut avec les vocabulaires! Qu'importe que ce chemin soit vraiment le chemin qui mène à Dieu? Il n'y a de réel dans toutes ces opérations que l'élimination des accidents; la conception individuelle qui les suit à mesure n'est qu'une généralisation provisoire; c'est un effet de la faiblesse de notre esprit qui a besoin de diviser sa tâche, et qui se soulage en établissant ainsi des zones distinctes dans la longue route qu'il parcourt. Il n'y a de véritable conception qui succède à la négation des différences, que dans la conception suprême; et lorsque tous les accidents, tous les phénomènes, tout ce qui tient au temps, à l'espace, au mobile, étant enlevé, l'unité apparaît enfin dégagée de tout nuage, et resplendit dans tout l'éclat de son essence. Les idées ne sont donc pas, quoique l'idée de Dieu existe. Il faut souffler sur le monde intermédiaire de Platon, qu'Aristote avait le droit d'appeler des *métaphores poétiques;* mais par ce chemin, que Platon a semé de créations imaginaires, on arrive véritablement à l'intelli-

gible en soi. Le tort de Platon est de croire qu'il travaille sur les êtres mêmes quand il n'opère que sur sa propre pensée : ce qu'il élimine avec tant de soins, ce sont les erreurs, les faiblesses qui encombrent et obscurcissent l'intelligence, et lui cachent l'idée de Dieu, toujours présente et souvent méconnue. Aristote n'a vu dans la méthode que ses excès. Oui, les idées de Platon sont de pures conceptions de l'esprit; et néanmoins la première de toutes les idées est à la fois dans l'esprit et dans les choses; et elle est Dieu.

On a accusé et on accuse tous les jours la méthode psychologique d'être impuissante et stérile, de conduire à une sorte de panthéisme humain qui oblige à concevoir dans un même sujet les contradictoires, ou à la négation de Dieu et de l'univers, dont la raison n'est pas dans l'homme. Étrange accusation, adressée à des philosophes qui ont vengé la raison des attaques des sensualistes, et montré que les principes qu'elle contient ne peuvent venir des sens ni de la conscience. Si notre philosophie a son point de départ dans la science de l'esprit humain, c'est qu'elle le prend tout entier, tel qu'il est au début de la vie intellectuelle, avec l'idée de Dieu, sans laquelle il ne peut penser, et qu'il ne pourrait ni découvrir ni comprendre s'il ne la trouvait d'abord en lui-même. Démontrer qu'on ne peut un seul instant exercer son intelligence sans concevoir l'infini et le parfait, ni supposer sa propre existence sans admettre en même temps celle de Dieu, ni s'élever à la conception de l'éternel et du nécessaire, si d'abord on ne se sent rattaché à Dieu par la raison, qui est la révélation naturelle, est-ce là comme on l'a dit en termes sonores, demeurer à jamais confiné dans son moi solitaire? *Je pense,*

je suis, j'ai l'idée de Dieu; nous sommes fidèles, après deux cents ans, à cette origine de la philosophie rationaliste moderne. Malebranche n'est pas moins notre maître que Descartes; et cette théorie de Malebranche, que l'idée de Dieu est continuellement présente à notre esprit, n'est qu'un développement plus explicite du principe du cartésianisme.

JULES SIMON.

Le 28 juillet 1843.

OBJECTIONS

CONTRE DESCARTES

OBJECTIONS.

LETTRE DE M. ARNAULD AU R. P. MERSENNE.

MON RÉVÉREND PÈRE,

Je mets au rang des signalés bienfaits la communication qui m'a été faite par votre moyen des Méditations de M. Descartes; mais comme vous en saviez le prix, aussi me l'avez-vous vendue fort chèrement, puisque vous n'avez point voulu me faire participant de cet excellent ouvrage, que je ne me sois premièrement obligé de vous en dire mon sentiment. C'est une condition à laquelle je ne me serais point engagé si le désir de connaître les belles choses n'était en moi fort violent, et contre laquelle je réclamerais volontiers si je pensais pouvoir obtenir de vous aussi facilement une exception pour m'être laissé emporter par cette louable curiosité, comme autrefois le préteur en accordait à ceux de qui la crainte ou la violence avait arraché le consentement.

Car que voulez-vous de moi? mon jugement touchant l'auteur? nullement; il y a longtemps que vous savez en quelle estime j'ai sa personne, et le cas que je fais de son esprit et de sa doctrine. Vous n'ignorez pas aussi les fâcheuses affaires qui me tiennent à présent occupé; et si vous avez meilleure opinion de moi que je ne mérite, il ne s'ensuit pas que je n'aie point de connaissance de mon peu de capacité. Cependant, ce que vous voulez soumettre à mon examen demande une très-haute suffisance avec beaucoup de tranquillité et de loisir, afin que l'esprit, étant dégagé de l'embarras des affaires du monde, ne pense qu'à soi-même; ce que vous jugez bien ne se pouvoir faire sans une méditation très-profonde et une très-grande récollection d'esprit. J'obéirai néanmoins, puisque vous le voulez; mais à condition que vous serez mon

garant et que vous répondrez de toutes mes fautes. Or, quoique la philosophie se puisse vanter d'avoir seule enfanté cet ouvrage ; néanmoins, parce que notre auteur, en cela très-modeste, se vient lui-même présenter au tribunal de la théologie, je jouerai ici deux personnages : dans le premier, paraissant en philosophe, je représenterai les principales difficultés que je jugerai pouvoir être proposées par ceux de cette profession touchant les deux questions de la nature de l'esprit humain et de l'existence de Dieu ; et après cela, prenant l'habit d'un théologien, je mettrai en avant les scrupules qu'un homme de cette robe pourrait rencontrer en tout cet ouvrage.

DE LA NATURE DE L'ESPRIT HUMAIN.

La première chose que je trouve ici digne de remarque est de voir que M. Descartes établisse pour fondement et premier principe de toute sa philosophie, ce qu'avant lui saint Augustin, homme de très-grand esprit et d'une singulière doctrine, non-seulement en matière de théologie, mais aussi en ce qui concerne l'humaine philosophie, avait pris pour la base et le soutien de la sienne. Car dans le livre second *du Libre arbitre,* chap. 3, Alipius disputant avec Évodius, et voulant prouver qu'il y a un Dieu : « Premièrement, dit-il, « je vous demande, afin que nous commencions par les « choses les plus manifestes, savoir : si vous êtes, ou si peut-« être vous ne craignez point de vous méprendre en répon-« dant à ma demande ; combien, qu'à vrai dire, si vous « n'étiez point, vous ne pourriez jamais être trompé. » Auxquelles paroles reviennent celles-ci de notre auteur : « Mais « il y a un je ne sais quel trompeur très-puissant et très-rusé « qui met toute son industrie à me tromper toujours. Il est « donc sans doute que je suis, s'il me trompe. » Mais poursuivons, et, afin de ne nous point éloigner de notre sujet, voyons comment de ce principe on peut conclure que notre esprit est distinct et séparé du corps.

« Je puis douter si j'ai un corps, voire même je puis dou-

« ter s'il y a aucun corps au monde; et néanmoins, je ne puis « pas douter que je ne sois ou que je n'existe tandis que je « doute ou que je pense : donc moi, qui doute et qui pense, « je ne suis point un corps; autrement, en doutant du corps, « je douterais de moi-même. Voire même encore que je sou- « tienne opiniâtrément qu'il n'y a aucun corps au monde, « cette vérité néanmoins subsiste toujours : *je suis quelque « chose*, et partant je ne suis point un corps. » Certes, cela est subtil; mais quelqu'un pourra dire, ce que même notre auteur s'objecte : De ce que je doute, ou même de ce que je nie qu'il y ait aucun corps, il ne s'ensuit pas pour cela qu'il n'y en ait point.

« Mais aussi peut-il arriver que ces choses mêmes que je « suppose n'être point, parce qu'elles me sont inconnues, ne « sont point en effet différentes de moi, que je connais? Je « n'en sais rien, dit-il, je ne dispute pas maintenant de cela. « Je ne puis donner mon jugement que des choses qui me sont « connues; je connais que j'existe, et je cherche quel je suis, « moi que je connais être. Or, il est très-certain que cette « notion et connaissance de moi-même, ainsi précisément « prise, ne dépend point des choses dont l'existence ne m'est « pas encore connue. »

Mais puisqu'il confesse lui-même que, par l'argument qu'il a proposé dans son traité de la Méthode, la chose en est venue seulement à ce point, qu'il a été obligé d'exclure de la nature de son esprit tout ce qui est corporel et dépendant du corps, non pas eu égard à la vérité de la chose, mais seulement suivant l'ordre de sa pensée et de son raisonnement, en telle sorte que son sens était qu'il ne connaissait rien qu'il sût appartenir à son essence, sinon qu'il était une chose qui pense, il est évident par cette réponse que la dispute en est encore aux mêmes termes, et partant que la question dont il nous promet la solution demeure encore en son entier : à savoir, comment, de ce qu'il ne connaît rien autre chose qui appartienne à son essence, sinon qu'il est une chose qui

pense, il s'ensuit qu'il n'y a aussi rien autre chose qui en effet lui appartienne. Ce que toutefois je n'ai pu découvrir dans toute l'étendue de la seconde Méditation, tant j'ai l'esprit pesant et grossier, mais autant que je le puis conjecturer, il en vient à la preuve dans la sixième, pour ce qu'il a cru qu'elle dépendait de la connaissance claire et distincte de Dieu, qu'il ne s'était pas encore acquise dans la seconde Méditation. Voici donc comment il prouve et décide cette difficulté :

« Pour ce, dit-il, que je sais que toutes les choses que je « conçois clairement et distinctement peuvent être produites « par Dieu telles que je les conçois, il suffit que je puisse con- « cevoir clairement et distinctement une chose sans une au- « tre pour être certain que l'une est distincte ou différente de « l'autre, parce qu'elles peuvent être séparées, au moins par « la toute-puissance de Dieu; et il n'importe pas par quelle « puissance cette séparation se fasse pour être obligé à les « juger différentes. Donc, pour ce que d'un côté j'ai une claire « et distincte idée de moi-même, en tant que je suis seule- « ment une chose qui pense et non étendue; et que d'un « autre j'ai une idée distincte du corps, en tant qu'il est seu- « lement une chose étendue et qui ne pense point, il est cer- « tain que ce moi, c'est-à-dire mon âme, par laquelle je suis « ce que je suis, est entièrement et véritablement distincte « de mon corps, et qu'elle peut être ou exister sans lui, en « sorte qu'encore qu'il ne fût point, elle ne lairrait pas d'être « tout ce qu'elle est. »

Il faut ici s'arrêter un peu, car il me semble que dans ce peu de paroles consiste tout le nœud de la difficulté.

Et premièrement, afin que la majeure de cet argument soit vraie, cela ne se doit pas entendre de toute sorte de connaissance ni même de toute celle qui est claire et distincte, mais seulement de celle qui est pleine et entière, c'est-à-dire qui comprend tout ce qui peut être connu de la chose; car M. Descartes confesse lui-même, dans ses Réponses aux premières Objections, qu'il n'est pas besoin d'une distinction

réelle, mais que la *formelle* suffit, afin qu'une chose puisse être conçue distinctement et séparément d'une autre par une abstraction de l'esprit qui ne conçoit la chose qu'imparfaitement et en partie ; d'où vient qu'au même lieu il ajoute :

« Mais je conçois pleinement ce que c'est que le corps, « c'est-à-dire je conçois le corps comme une chose complète, en pensant seulement que c'est une chose étendue, « figurée, mobile, etc., encore que je nie de lui toutes les « choses qui appartiennent à la nature de l'esprit. Et d'autre « part, je conçois que l'esprit est une chose complète, qui « doute, qui entend, qui veut, etc., encore que je nie qu'il « y ait en lui aucune des choses qui sont contenues en l'idée « du corps : donc il y a une distinction réelle entre le corps « et l'esprit. »

Mais si quelqu'un vient à révoquer en doute cette mineure, et qu'il soutienne que l'idée que vous avez de vous-même n'est pas entière, mais seulement imparfaite, lorsque vous vous concevez, c'est-à-dire votre esprit, comme une chose qui pense et qui n'est point étendue, et pareillement, lorsque vous vous concevez, c'est-à-dire votre corps, comme une chose étendue et qui ne pense point; il faut voir comment cela a été prouvé dans ce que vous avez dit auparavant; car je ne pense pas que ce soit une chose si claire qu'on la doive prendre pour un principe indémontrable, et qui n'ait pas besoin de preuve.

Et quant à sa première partie, à savoir, que « vous concevez pleinement ce que c'est que le corps en pensant seulement que c'est une chose étendue, figurée, mobile, etc., « encore que vous niiez de lui toutes les choses qui appar- « tiennent à la nature de l'esprit, » elle est de peu d'importance; car celui qui maintiendrait que notre esprit est corporel n'estimerait pas pour cela que tout le corps fût esprit, et ainsi le corps serait à l'esprit comme le genre est à l'espèce. Mais le genre peut être entendu sans l'espèce, encore que l'on nie de lui tout ce qui est propre et particu-

lier à l'espèce; d'où vient cet axiome de logique, que *l'espèce étant niée, le genre n'est pas nié;* ou bien, *là où est le genre, il n'est pas nécessaire que l'espèce soit;* ainsi je puis concevoir la figure sans concevoir aucune des propriétés qui sont particulières au cercle. Il reste donc encore à prouver que l'esprit peut être pleinement et entièrement entendu sans le corps.

Or, pour prouver cette proposition, je n'ai point, ce me semble, trouvé de plus propre argument dans tout cet ouvrage que celui que j'ai allégué au commencement, à savoir : « Je puis nier qu'il y ait aucun corps au monde, aucune « chose étendue, et, néanmoins, je suis assuré que je suis, « tandis que je le nie ou que je pense : je suis donc une chose « qui pense et non point un corps, et le corps n'appartient « point à la connaissance que j'ai de moi-même. »

Mais je vois que de là il résulte seulement que je puis acquérir quelque connaissance de moi-même, sans la connaissance du corps; mais que cette connaissance soit complète et entière, en telle sorte que je sois assuré que je ne me trompe point lorsque j'exclus le corps de mon essence, cela ne m'est pas encore entièrement manifeste. Par exemple, posons que quelqu'un sache que l'angle au demi-cercle est droit, et partant que le triangle fait de cet angle et du diamètre du cercle est rectangle; mais qu'il doute et ne sache pas encore certainement, voire même qu'ayant été déçu par quelque sophisme, il nie que le carré de la base d'un triangle rectangle soit égal aux carrés des côtés, il semble que, selon ce que propose M. Descartes, il doive se confirmer dans son erreur et fausse opinion. Car, dira-t-il, je connais clairement et distinctement que ce triangle est rectangle; je doute néanmoins que le carré de sa base soit égal aux carrés des côtés : donc il n'est pas de l'essence de ce triangle que le carré de sa base soit égal aux carrés des côtés. En après, encore que je nie que le carré de sa base soit égal aux carrés des côtés, je suis néanmoins assuré qu'il est rectangle, et il me demeure en l'esprit une

claire et distincte connaissance qu'un des angles de ce triangle est droit ; ce qu'étant, Dieu même ne saurait faire qu'il ne soit pas rectangle, et partant, ce dont je doute, et que je puis même nier, la même idée me demeurant en l'esprit, n'appartient point à son essence.

« De plus, pour ce que je sais que toutes les choses que « je conçois clairement et distinctement peuvent être pro- « duites par Dieu telles que je les conçois, c'est assez que je « puisse concevoir clairement et distinctement une chose « sans une autre pour être certain que l'une est différente de « l'autre, parce que Dieu les peut séparer. » Mais je conçois clairement et distinctement que ce triangle est rectangle, sans que je sache que le carré de sa base soit égal aux carrés des côtés ; donc, au moins par la toute-puissance de Dieu, il se peut faire un triangle rectangle dont le carré de la base ne sera pas égal aux carrés des côtés.

Je ne vois pas ce que l'on peut ici répondre, si ce n'est que cet homme ne connaît pas clairement et distinctement la nature du triangle rectangle; mais d'où puis-je savoir que je connais mieux la nature de mon esprit qu'il ne connaît celle de ce triangle? car il est aussi assuré que le triangle au demi-cercle a un angle droit, ce qui est la notion du triangle rectangle, que je suis assuré que j'existe, de ce que je pense.

Tout ainsi donc que celui-là se trompe de ce qu'il pense qu'il n'est pas de l'essence de ce triangle (qu'il connaît clairement et distinctement être rectangle) que le carré de sa base soit égal aux carrés des côtés, pourquoi peut-être ne me trompé-je pas aussi en ce que je pense que rien autre chose n'appartient à ma nature (que je sais certainement et distinctement être une chose qui pense), sinon que je suis une chose qui pense, vu que peut-être il est aussi de mon essence que je sois une chose étendue?

Et certainement, dira quelqu'un, ce n'est pas merveille si, lorsque de ce que je pense je viens à conclure que je suis, l'idée que de là je forme de moi-même ne me repré-

sente point autrement à mon esprit que comme une chose qui pense, puisqu'elle a été tirée de ma seule pensée. De sorte que je ne vois pas que, de cette idée, l'on puisse tirer aucun argument pour prouver que rien autre chose n'appartient à mon essence que ce qui est contenu en elle.

On peut ajouter à cela que l'argument proposé semble prouver trop, et nous porter dans cette opinion de quelques platoniciens, laquelle néanmoins notre auteur réfute, que rien de corporel n'appartient à notre essence; en sorte que l'homme soit seulement un esprit, et que le corps n'en soit que le véhicule ou le char qui le porte, d'où vient qu'ils définissent l'homme un *esprit usant* ou *se servant du corps*.

Que si vous répondez que le corps n'est pas absolument exclu de mon essence, mais seulement en tant que précisément je suis une chose qui pense, on pourrait craindre que quelqu'un ne vînt à soupçonner que peut-être la notion ou l'idée que j'ai de moi-même, en tant que je suis une chose qui pense, ne soit pas l'idée ou la notion de quelque être complet qui soit pleinement et parfaitement conçu, mais seulement celle d'un être incomplet qui ne soit conçu qu'imparfaitement et avec quelque sorte d'abstraction d'esprit ou restriction de la pensée. D'où il suit que, comme les géomètres conçoivent la ligne comme une longueur sans largeur, et la superficie comme une longueur et largeur sans profondeur, quoiqu'il n'y ait point de longueur sans largeur ni de largeur sans profondeur, peut-être aussi quelqu'un pourrait-il mettre en doute, savoir : si tout ce qui pense n'est point aussi une chose étendue, mais qui, outre les propriétés qui lui sont communes avec les autres choses étendues, comme d'être mobile, figurable, etc., ait aussi cette particulière vertu et faculté de penser, ce qui fait que, par une abstraction de l'esprit, elle peut être conçue avec cette seule vertu comme une chose qui pense, quoique, en effet, les propriétés et qualités du corps conviennent à toutes les choses qui ont la faculté de penser; tout ainsi que la quan-

tité peut être conçue avec la longueur seule, quoique, en effet, il n'y ait point de quantité à laquelle, avec la longueur, la largeur et la profondeur ne conviennent. Ce qui augmente cette difficulté est que cette vertu de penser semble être attachée aux organes corporels, puisque, dans les enfants, elle paraît assoupie, et, dans les fous, tout à fait éteinte et perdue, ce que ces personnes impies et meurtrières des âmes nous objectent principalement.

Voilà ce que j'avais à dire touchant la distinction réelle de l'esprit d'avec le corps. Mais puisque M. Descartes a entrepris de démontrer l'immortalité de l'âme, on peut demander avec raison si elle suit évidemment de cette distinction. Car, selon les principes de la philosophie ordinaire, cela ne s'ensuit point du tout, vu qu'ordinairement ils disent que les âmes des bêtes sont distinctes de leurs corps, et que néanmoins elles périssent avec eux.

J'avais étendu jusqu'ici cet écrit, et mon dessein avait été de montrer comment, selon les principes de notre auteur (lesquels je pensais avoir recueillis de sa façon de philosopher), de la réelle distinction de l'esprit d'avec le corps son immortalité se conclut facilement, lorsqu'on m'a mis entre les mains un sommaire de six Méditations fait par le même auteur, qui, outre la grande lumière qu'il apporte à tout son ouvrage, contenait sur ce sujet les mêmes raisons que j'avais méditées pour la solution de cette question.

Pour ce qui est des âmes des bêtes, il a déjà assez fait connaître en d'autres lieux que son opinion est qu'elles n'en ont point, mais bien seulement un corps figuré d'une certaine façon, et composé de plusieurs différents organes disposés de telle sorte que toutes les opérations que nous remarquons en elles peuvent être faites en lui et par lui.

Mais il y a lieu de craindre que cette opinion ne puisse pas trouver créance dans les esprits des hommes, si elle n'est soutenue et prouvée par de très-fortes raisons. Car cela semble incroyable d'abord qu'il se puisse faire, sans le ministère d'aucune âme, que la lumière, par exemple, qui

réfléchit du corps d'un loup dans les yeux d'une brebis, remue tellement les petits filets de ses nerfs optiques, qu'en vertu de ce mouvement, qui va jusqu'au cerveau, les esprits animaux soient répandus dans ses nerfs en la manière qui est requise pour faire que cette brebis prenne la fuite.

J'ajouterai seulement ici que j'approuve grandement ce que M. Descartes dit touchant la distinction qui est entre l'imagination et la conception pure ou l'intelligence, et que ç'a toujours été mon opinion que les choses que nous concevons par la raison sont beaucoup plus certaines que celles que les sens corporels nous font apercevoir. Car il y a longtemps que j'ai appris de saint Augustin, chapitre 15, *de la Quantité de l'âme*, qu'il faut rejeter le sentiment de ceux qui se persuadent que les choses que nous voyons par l'esprit sont moins certaines que celles que nous voyons par les yeux du corps, qui sont presque toujours troublés par la pituite. Ce qui fait dire au même saint Augustin, dans le livre Ier de ses *Soliloques*, chapitre 4, qu'il a expérimenté plusieurs fois qu'en matière de géométrie les sens sont comme des vaisseaux. « Car (dit-il), lorsque, pour l'établisse- « ment et la preuve de quelque proposition de géométrie, je « me suis laissé conduire par mes sens jusqu'au lieu où je « prétendais aller, je ne les ai pas plutôt quittés que, venant « à repasser par ma pensée toutes les choses qu'ils sem- « blaient m'avoir apprises, je me suis trouvé l'esprit aussi « inconstant que sont les pas de ceux que l'on vient de « mettre à terre après une longue navigation. C'est pour- « quoi je pense qu'on pourrait plutôt trouver l'art de na- « viguer sur la terre que de pouvoir comprendre la géomé- « trie par la seule entremise des sens, quoiqu'il semble « pourtant qu'ils n'aident pas peu ceux qui commencent à « l'apprendre. »

DE DIEU.

La première raison que notre auteur apporte pour démontrer l'existence de Dieu, laquelle il a entrepris de prouver dans sa troisième Méditation, contient deux parties :

la première est que Dieu existe, parce que son idée est en moi, et la seconde, que moi, qui ai une telle idée, je ne puis venir que de Dieu.

Touchant la première partie, il n'y a qu'une seule chose que je ne puis approuver, qui est que M. Descartes ayant fait voir que la fausseté ne se trouve proprement que dans les jugements, il dit néanmoins un peu après qu'il y a des idées qui peuvent, non pas à la vérité formellement, mais matériellement, être fausses, ce qui me semble avoir de la répugnance avec ses principes.

Mais de peur qu'en une matière si obscure je ne puisse pas expliquer ma pensée assez nettement, je me servirai d'un exemple qui la rendra plus manifeste : « Si, dit-il, le froid « est seulement une privation de la chaleur, l'idée qui me « le représente comme une chose positive sera matérielle- « ment fausse. » Au contraire, si le froid est seulement une privation, il ne pourra y avoir aucune idée du froid qui me le représente comme une chose positive; et ici notre auteur confond le jugement avec l'idée : car qu'est-ce que l'idée du froid? c'est le froid même, en tant qu'il est objectivement dans l'entendement; mais si le froid est une privation, il ne saurait être objectivement dans l'entendement par une idée de qui l'être objectif soit un être positif : donc, si le froid est seulement une privation, jamais l'idée n'en pourra être positive, et conséquemment il n'y en pourra avoir aucune qui soit matériellement fausse.

Cela se confirme par le même argument que M. Descartes emploie pour prouver que l'idée d'un Être infini est nécessairement vraie : « Car, dit-il, bien que l'on puisse feindre « qu'un tel être n'existe point, on ne peut pas néanmoins « feindre que son idée ne me représente rien de réel. »

La même chose peut se dire de toute idée positive; car, encore que l'on puisse feindre que le froid, que je pense être représenté par une idée positive, ne soit pas une chose positive, on ne peut pas néanmoins feindre qu'une idée po-

sitive ne me représente rien de réel et de positif, vu que les idées ne sont pas appelées positives selon l'être qu'elles ont en qualité de modes ou de manières de penser, car en ce sens elles seraient toutes positives; mais elles sont ainsi appelées de l'être objectif qu'elles contiennent et représentent à notre esprit. Partant, cette idée peut bien n'être pas l'idée du froid, mais elle ne peut pas être fausse.

Mais, direz-vous, elle est fausse pour cela même qu'elle n'est pas l'idée du froid. Au contraire, c'est votre jugement qui est faux, si vous la jugez être l'idée du froid; mais pour elle, il est certain qu'elle est très-vraie; tout ainsi que l'idée de Dieu ne doit pas matériellement même être appelée fausse, encore que quelqu'un la puisse transférer et rapporter à une chose qui ne soit point Dieu, comme ont fait les idolâtres.

Enfin, cette idée du froid, que vous dites être matériellement fausse, que représente-t-elle à votre esprit? une privation? donc elle est vraie. Un être positif? donc elle n'est pas l'idée du froid. Et de plus, quelle est la cause de cet être positif objectif qui, selon votre opinion, fait que cette idée soit matériellement fausse? « c'est, dites-vous, moi-même, « en tant que je participe du néant. » Donc l'être objectif positif de quelque idée peut venir du néant, ce qui néanmoins répugne tout à fait à vos premiers fondements.

Mais venons à la seconde partie de cette démonstration, en laquelle on demande « si, moi qui ai l'idée d'un Être in- « fini, je puis être par un autre que par un Être infini, et « principalement si je puis être par moi-même. » M. Descartes soutient que je ne puis être par moi-même, d'autant que « si je me donnais l'être, je me donnerais aussi toutes « les perfections dont je trouve en moi quelque idée. » Mais l'auteur des premières objections réplique fort subtilement : « *Être par soi* ne doit pas être pris *positivement*, mais *négati-* « *vement*; en sorte que ce soit le même que *n'être pas par au-* « *trui*. » « Or (ajoute-t-il), si quelque chose est par soi, c'est- « à-dire non par autrui, comment prouverez-vous pour cela

« qu'elle comprend tout et qu'elle est infinie? Car à présent « je ne vous écoute point si vous dites : Puisqu'elle est par « soi, elle se sera aisément donné toutes choses; d'autant « qu'elle n'est pas par soi comme par une cause, et qu'il ne « lui a pas été possible, avant qu'elle fût, de prévoir ce « qu'elle pourrait être, pour choisir ce qu'elle serait après. »

Pour soudre cet argument, M. Descartes répond que cette façon de parler, *être par soi*, ne doit pas être prise *négativement*, mais *positivement*, eu égard même à l'existence de Dieu; en telle sorte que « Dieu fait en quelque façon la « même chose à l'égard de soi-même, que la cause efficiente « à l'égard de son effet. » Ce qui me semble un peu hardi, et n'être pas véritable.

C'est pourquoi je conviens en partie avec lui, et en partie je n'y conviens pas; car j'avoue bien que je ne puis être par moi-même que positivement, mais je nie que le même se doive dire de Dieu. Au contraire, je trouve une manifeste contradiction que quelque chose soit par soi positivement et comme par une cause. C'est pourquoi je conclus la même chose que notre auteur, mais par une voie tout à fait différente, en cette sorte : « Pour être par moi-même, je devrais « être par moi *positivement* et comme par une cause; donc il « est impossible que je sois par moi-même. » La majeure de cet argument est prouvée par ce qu'il dit lui-même que « les par« ties du temps pouvant être séparées et ne dépendant point « les unes des autres, il ne s'ensuit pas de ce que je suis « que je doive être encore à l'avenir, si ce n'est qu'il y ait « en moi quelque puissance réelle et positive qui me crée « quasi derechef en tous les moments. » Quant à la mineure, à savoir, que je ne puis être par moi positivement et comme par une cause, elle me semble si manifeste par la lumière naturelle, que ce serait en vain qu'on s'arrêterait à la vouloir prouver, puisque ce serait perdre le temps à prouver une chose connue par une autre moins connue. Notre auteur même semble en avoir reconnu la vérité, lorsqu'il n'a pas osé la nier

ouvertement. Car, je vous prie, examinons soigneusement ces paroles de sa Réponse aux premières Objections :

« Je n'ai pas dit (dit-il), qu'il est impossible qu'une chose « soit la cause efficiente de soi-même ; car, encore que cela « soit manifestement véritable, quand on restreint la signi-« fication d'efficient à ces sortes de causes qui sont diffé-« rentes de leurs effets ou qui les précèdent en temps, il ne « semble pas néanmoins que dans cette question on la doive « ainsi restreindre, parce que la lumière naturelle ne nous « dicte point que ce soit le propre de la cause efficiente de « précéder en temps son effet. »

Cela est fort bon pour ce qui regarde le premier membre de cette distinction ; mais pourquoi a-t-il omis le second, et que n'a-t-il ajouté que la même lumière naturelle ne nous dicte point que ce soit le propre de la cause efficiente d'être différente de son effet, sinon parce que la lumière naturelle ne lui permettait pas de le dire ? Et de vrai, tout effet étant dépendant de sa cause et recevant d'elle son être, n'est-il pas très-évident qu'une même chose ne peut pas dépendre ni recevoir l'être de soi-même ?

De plus, toute cause est la cause d'un effet, et tout effet est l'effet d'une cause ; et partant, il y a un rapport mutuel entre la cause et l'effet : or il ne peut y avoir de rapport mutuel qu'entre deux choses.

En après, on ne peut concevoir sans absurdité qu'une chose recoive l'être, et que néanmoins cette même chose ait l'être auparavant que nous ayons conçu qu'elle l'ait reçu. Or, cela arriverait si nous attribuions les notions de cause et d'effet à une même chose au regard de soi-même. Car quelle est la notion d'une cause ? donner l'être ; quelle est la notion d'un effet ? le recevoir. Or la notion de la cause précède naturellement la notion de l'effet.

Maintenant nous ne pouvons pas concevoir une chose sous la notion de cause comme donnant l'être, si nous ne concevons qu'elle l'a, car personne ne peut donner ce qu'il

n'a pas : donc nous concevrions premièrement qu'une chose a l'être que nous ne concevrions qu'elle l'a reçu ; et néanmoins, en celui qui reçoit, recevoir précède l'avoir.

Cette raison peut être encore ici expliquée : personne ne donne ce qu'il n'a pas ; donc personne ne se peut donner l'être que celui qui l'a déjà : or, s'il l'a déjà, pourquoi se le donnerait-il ?

Enfin il dit « qu'il est manifeste, par la lumière naturelle, « que la création n'est distinguée de la conservation que par « la raison ; » mais il est aussi manifeste, par la même lumière naturelle, que rien ne se peut créer soi-même, ni par conséquent aussi se conserver.

Que si, de la thèse générale, nous descendons à l'hypothèse spéciale de Dieu, la chose sera encore, à mon avis, plus manifeste, à savoir, que Dieu ne peut être par soi *positivement*, mais seulement *négativement*, c'est-à-dire *non par autrui*.

Et premièrement cela est évident par la raison que M. Descartes apporte pour prouver que, si un corps *est par soi*, il doit être par soi *positivement*. « Car, dit-il, les parties du « temps ne dépendent point les unes des autres ; et partant, « de ce que l'on suppose qu'un corps jusqu'à cette heure a « été par soi, c'est-à-dire sans cause, il ne s'ensuit pas pour « cela qu'il doive être encore à l'avenir, si ce n'est qu'il y « ait en lui quelque puissance réelle et positive qui, pour « ainsi dire, le produise continuellement. »

Mais tant s'en faut que cette raison puisse avoir lieu lorsqu'il est question d'un Être souverainement parfait et infini, qu'au contraire, pour des raisons tout à fait opposées, il faut conclure tout autrement : car, dans l'idée d'un Être infini, l'infinité de sa durée y est aussi contenue, c'est-à-dire qu'elle n'est renfermée d'aucunes limites, et partant, qu'elle est indivisible, permanente et subsistante tout à la fois, et dans laquelle on ne peut sans erreur et qu'improprement, à cause de l'imperfection de notre esprit, concevoir de passé ni d'avenir.

D'où il est manifeste qu'on ne peut concevoir qu'un Être infini existe, quand ce ne serait qu'un moment, qu'on ne conçoive en même temps qu'il a toujours été et qu'il sera éternellement (ce que notre auteur même dit en quelque endroit), et partant, que c'est une chose superflue de demander pourquoi il persévère dans l'être. Voire même (comme l'enseigne saint Augustin, lequel, après les auteurs sacrés, a parlé de Dieu plus hautement et plus dignement qu'aucun autre), en Dieu, il n'y a point de passé ni de futur, mais un continuel présent; ce qui fait voir clairement qu'on ne peut sans absurdité demander pourquoi Dieu persévère dans l'être, vu que cette question enveloppe manifestement le devant et l'après, le passé et le futur, qui doivent être bannis de l'idée d'un Être infini.

De plus, on ne saurait concevoir que Dieu soit par soi *positivement* comme s'il s'était lui-même premièrement produit; car il aurait été auparavant que d'être, mais seulement (comme notre auteur déclare en plusieurs lieux) parce qu'en effet il se conserve.

Mais la conservation ne convient pas mieux à l'Être infini que la première production. Car qu'est-ce, je vous prie, que la conservation, sinon une continuelle reproduction d'une chose? D'où il arrive que toute conservation suppose une première production; et c'est pour cela même que le nom de continuation, comme aussi celui de conservation, étant plutôt des noms de puissance que d'acte, emportent avec soi quelque capacité ou disposition à recevoir; mais l'Être infini est un acte très-pur, incapable de telles dispositions.

Concluons donc que nous ne pouvons concevoir que Dieu soit par soi *positivement*, sinon à cause de l'imperfection de notre esprit, qui conçoit Dieu à la façon des choses créées; ce qui sera encore plus évident par cette autre raison :

On ne demande point la cause efficiente d'une chose, sinon à raison de son existence, et non à raison de son essence; par exemple, quand on demande la cause efficiente d'un

triangle, on demande qui a fait que ce triangle soit au monde; mais ce ne serait pas sans absurdité que je demanderais la cause efficiente pourquoi un triangle a ses trois angles égaux à deux droits; et à celui qui ferait cette demande, on ne répondrait pas bien par la cause efficiente, mais on doit seulement répondre, parce que telle est la nature du triangle; d'où vient que les mathématiciens, qui ne se mettent pas beaucoup en peine de l'existence de leur objet, ne font aucune démonstration par la cause efficiente et finale. Or, il n'est pas moins de l'essence d'un Être infini d'exister, voire même, si vous le voulez, de persévérer dans l'être, qu'il est de l'essence d'un triangle d'avoir ses trois angles égaux à deux droits : donc, tout ainsi qu'à celui qui demanderait pourquoi un triangle a ses trois angles égaux à deux droits, on ne doit pas répondre par la cause efficiente, mais seulement : Parce que telle est la nature immuable et éternelle du triangle; de même, si quelqu'un demande pourquoi Dieu est, ou pourquoi il ne cesse point d'être, il ne faut point chercher en Dieu ni hors de Dieu de cause efficiente ou quasi efficiente (car je ne dispute pas ici du nom, mais de la chose), mais il faut dire pour toute raison : Parce que telle est la nature de l'Être souverainement parfait.

C'est pourquoi, à ce que dit M. Descartes, que « la lumière naturelle nous dicte qu'il n'y a aucune chose de « laquelle il ne soit permis de demander pourquoi elle existe, « ou dont on ne puisse rechercher la cause efficiente, ou « bien, si elle n'en a point, demander pourquoi elle n'en a « pas besoin, » je réponds que si on demande pourquoi Dieu existe, il ne faut pas répondre par la cause efficiente, mais seulement : Parce qu'il est Dieu, c'est-à-dire un Être infini; que si on demande quelle est sa cause efficiente, il faut répondre qu'il n'en est pas besoin; et enfin, si on demande pourquoi il n'en a pas besoin, il faut répondre : Parce qu'il est un Être infini duquel l'existence est son essence; car il n'y a que les choses dans lesquelles il est permis de distin-

guer l'existence actuelle de l'essence qui aient besoin de cause efficiente.

Et, partant, ce qu'il ajoute immédiatement après les paroles que je viens de citer se détruit de soi-même, à savoir : « Si je pensais, dit-il, qu'aucune chose ne pût en quelque « façon être à l'égard de soi-même ce que la cause efficiente « est à l'égard de son effet, tant s'en faut que de là je vou- « lusse conclure qu'il y a une première cause, qu'au con- « traire de celle-là même qu'on appellerait première je « rechercherais derechef la cause, et ainsi je ne viendrais « jamais à une première. » Car, au contraire, si je pensais que de quelque chose que ce fût il fallût rechercher la cause efficiente ou quasi efficiente, j'aurais dans l'esprit de chercher une cause différente de cette chose ; d'autant qu'il est manifeste que rien ne peut en aucune façon être à l'égard de soi-même ce que la cause efficiente est à l'égard de son effet.

Or, il me semble que notre auteur doit être averti de considérer diligemment et avec attention toutes ces choses, parce que je suis assuré qu'il y a peu de théologiens qui ne s'offensent de cette proposition, à savoir, que « Dieu est par « soi positivement, et comme par une cause. »

Il ne me reste plus qu'un scrupule, qui est de savoir comment il se peut défendre de ne pas commettre un cercle lorsqu'il dit que « nous ne sommes assurés que les choses « que nous concevons clairement et distinctement sont vraies « qu'à cause que Dieu est ou existe. » Car nous ne pouvons être assurés que Dieu est, sinon parce que nous concevons cela très-clairement et très-distinctement : donc, avant que d'être assurés de l'existence de Dieu, nous devons être assurés que toutes les choses que nous concevons clairement et distinctement sont toutes vraies.

J'ajouterai une chose qui m'était échappée, c'est à savoir, que cette proposition me semble fausse, que M. Descartes donne pour une vérité très-constante, à savoir, que « rien « ne peut être en lui, en tant qu'il est une chose qui pense,

« dont il n'ait connaissance. » Car par ce mot, *en lui*, en tant qu'il est une chose qui pense, il n'entend autre chose que son esprit, en tant qu'il est distingué du corps. Mais qui ne voit qu'il peut y avoir plusieurs choses en l'esprit dont l'esprit même n'ait aucune connaissance? Par exemple, l'esprit d'un enfant qui est dans le ventre de sa mère a bien la vertu ou la faculté de penser, mais il n'en a pas connaissance. Je passe sous silence un grand nombre de semblables choses.

DES CHOSES QUI PEUVENT ARRÊTER LES THÉOLOGIENS.

Enfin, pour finir un discours qui n'est déjà que trop ennuyeux, je veux ici traiter les choses le plus brièvement qu'il me sera possible; et à ce sujet mon dessein est de marquer seulement les difficultés, sans m'arrêter à une dispute plus exacte.

Premièrement, je crains que quelques-uns ne s'offensent de cette libre façon de philosopher par laquelle toutes choses sont révoquées en doute. Et de vrai, notre auteur même confesse, dans sa Méthode, que cette voie est dangereuse pour les faibles esprits; j'avoue néanmoins qu'il tempère un peu le sujet de cette crainte dans l'abrégé de sa première Méditation.

Toutefois, je ne sais s'il ne serait point à propos de la munir de quelque préface, dans laquelle le lecteur fût averti que ce n'est pas sérieusement et tout de bon que l'on doute de ces choses, mais afin qu'ayant pour quelque temps mis à part toutes celles *qui peuvent laisser le moindre doute*, ou, comme parle notre auteur en un autre endroit, *qui peuvent donner à notre esprit une occasion de douter la plus hyperbolique*, nous voyions si après cela il n'y aura pas moyen de trouver quelque vérité, qui soit si ferme et si assurée, que les plus opiniâtres n'en puissent aucunement douter. Et aussi, au lieu de ces paroles, *ne connaissant pas l'auteur de mon origine*, je penserais qu'il vaudrait mieux mettre : *feignant de ne pas connaître*.

Dans la quatrième Méditation, qui traite du vrai et du faux, je voudrais, pour plusieurs raisons, qu'il serait long de rapporter ici, que M. Descartes, dans son abrégé ou dans le tissu même de cette Méditation, avertît le lecteur de deux choses :

La première, que, lorsqu'il explique la cause de l'erreur, il entend principalement parler de celle qui se commet dans le discernement du vrai et du faux, et non pas de celle qui arrive dans la poursuite du bien et du mal. Car, puisque cela suffit pour le dessein et le but de notre auteur, et que les choses qu'il dit ici touchant la cause de l'erreur souffriraient de très-grandes objections si on les étendait aussi à ce qui regarde la poursuite du bien et du mal, il me semble qu'il est de la prudence, et que l'ordre même, dont notre auteur paraît si jaloux, requiert que toutes les choses qui ne servent point au sujet et qui peuvent donner lieu à plusieurs disputes soient retranchées, de peur que, tandis que le lecteur s'amuse inutilement à disputer des choses qui sont superflues, il ne soit diverti de la connaissance des nécessaires.

La seconde chose dont je voudrais que notre auteur donnât quelque avertissement est que, lorsqu'il dit que nous ne devons donner notre créance qu'aux choses que nous concevons clairement et distinctement, cela s'entend seulement des choses qui concernent les sciences et qui tombent sous notre intelligence, et non pas de celles qui regardent la foi et les actions de notre vie; ce qui a fait qu'il a toujours condamné l'arrogance et présomption de ceux qui opinent, c'est-à-dire de ceux qui présument savoir ce qu'ils ne savent pas; mais qu'il n'a jamais blâmé la juste persuasion de ceux qui croient avec prudence. Car, comme remarque fort judicieusement saint Augustin, au chapitre 15, de l'*Utilité de la croyance,* « il y a trois choses en l'esprit de l'homme qui ont « entre elles un très-grand rapport et semblent quasi n'être « qu'une même chose, mais qu'il faut néanmoins très-soigneu- « sement distinguer, savoir est : *entendre, croire* et *opiner*.

« Celui-là *entend* qui comprend quelque chose par des rai-
« sons certaines. Celui-là *croit*, lequel, emporté par le poids
« et le crédit de quelque grave et puissante autorité, tient
« pour vrai cela même qu'il ne comprend pas par des raisons
« certaines. Celui-là *opine* qui se persuade ou plutôt qui pré-
« sume de savoir ce qu'il ne sait pas.

« Or, c'est une chose honteuse et fort indigne d'un homme
« que d'*opiner*, pour deux raisons : la première, pour ce que
« celui-là n'est plus en état d'apprendre qui s'est déjà per-
« suadé de savoir ce qu'il ignore; et la seconde, pour ce que
« la présomption est de soi la marque d'un esprit mal fait et
« d'un homme de peu de sens.

« Donc ce que nous entendons, nous le devons à la *raison*;
« ce que nous croyons, à l'*autorité*; ce que nous opinons, à
« l'*erreur*. Je dis cela afin que nous sachions qu'ajoutant foi
« même aux choses que nous ne comprenons pas encore,
« nous sommes exempts de la présomption de ceux qui opi-
« nent. Car, ceux qui disent qu'il ne faut rien croire que ce
« que nous savons, tâchent seulement de ne point tomber
« dans la faute de ceux qui opinent, laquelle en effet est de
« soi honteuse et blâmable. Mais si quelqu'un considère avec
« soin la grande différence qu'il y a entre celui qui présume
« savoir ce qu'il ne sait pas et celui qui croit ce qu'il sait
« bien qu'il n'entend pas, y étant toutefois porté par quelque
« puissante autorité, il verra que celui-ci évite sagement le
« péril de l'erreur, le blâme de peu de confiance et d'huma-
« nité, et le péché de superbe. »

Et un peu après, chapitre 12, il ajoute :

« On peut apporter plusieurs raisons qui feront voir qu'il
« ne reste plus rien d'assuré parmi la société des hommes si
« nous sommes résolus de ne rien croire que ce que nous pour-
« rons connaître certainement. » (Jusques ici saint Au-
gustin.)

M. Descartes peut maintenant juger combien il est néces-
saire de distinguer ces choses, de peur que plusieurs de ceux

qui penchent aujourd'hui vers l'impiété ne puissent se servir de ses paroles pour combattre la foi et la vérité de notre créance.

Mais ce dont je prévois que les théologiens s'offenseront le plus est que, selon ses principes, il ne semble pas que les choses que l'Église nous enseigne touchant le sacré mystère de l'Eucharistie puissent subsister et demeurer en leur entier; car nous tenons pour article de foi que la substance du pain étant ôtée du pain eucharistique, les seuls accidents y demeurent. Or, ces accidents sont l'étendue, la figure, la couleur, l'odeur, la saveur et les autres qualités sensibles.

De qualités sensibles, notre auteur n'en reconnaît point; mais seulement certains différents mouvements des petits corps qui sont autour de nous, par le moyen desquels nous sentons ces différentes impressions, lesquelles puis après nous appelons du nom de *couleur*, de *saveur*, d'*odeur*, etc. Ainsi il reste seulement la figure, l'étendue et la mobilité. Mais notre auteur nie que ces facultés puissent être entendues sans quelque substance en laquelle elles résident, et partant aussi qu'elles puissent exister sans elle; ce que même il répète dans ses Réponses aux premières Objections.

Il ne reconnaît point aussi, entre ces modes ou affections et la substance, d'autre distinction que la formelle, laquelle ne suffit pas, ce semble, pour que les choses qui sont ainsi distinguées puissent être séparées l'une de l'autre, même par la toute-puissance de Dieu.

Je ne doute point que M. Descartes, dont la piété nous est très-connue, n'examine et ne pèse diligemment ces choses, et qu'il ne juge bien qu'il lui faut soigneusement prendre garde qu'en tâchant de soutenir la cause de Dieu contre l'impiété des libertins, il ne semble pas leur avoir mis des armes en main pour combattre une foi que l'autorité du Dieu qu'il défend a fondée, et au moyen de laquelle il espère parvenir à cette vie immortelle qu'il a entrepris de persuader aux hommes.

DES VRAIES

ET DES

FAUSSES IDÉES

DES VRAIES

ET DES

FAUSSES IDÉES,

OU L'ON CROIT AVOIR DÉMONTRÉ QUE CE QU'EN DIT L'AUTEUR DU LIVRE DE LA RECHERCHE DE LA VÉRITÉ N'EST APPUYÉ QUE SUR DE FAUX PRÉJUGÉS, ET QUE RIEN N'EST PLUS MAL FONDÉ QUE CE QU'IL PRÉTEND : QUE NOUS VOYONS TOUTES CHOSES EN DIEU.

Je vous ai donné avis, Monsieur, du dessein que j'avais d'examiner le *Traité de la Nature et de la Grâce*, et de donner au public le jugement que j'en ferais. Je n'ai point douté que vous ne fissiez voir ma lettre à l'auteur du Traité, et que vous ne jugeassiez bien, comme vous avez fait aussi, que c'était pour cela même que je l'avais écrite, m'étant persuadé qu'il était plus honnête et plus chrétien d'agir avec cette franchise que d'attaquer un ami comme en cachette, et en lui dissimulant ce que je ne devais pas croire qui lui déplairait, puisqu'il aurait fallu, pour cela, que je l'eusse soupçonné de n'être pas sincère dans la profession qu'il fait d'aimer uniquement la vérité.

Je me sais bon gré de n'avoir pas eu cette pensée de notre ami, et j'apprends avec bien de la joie, par votre réponse, que je ne me suis pas trompé quand j'ai cru qu'il était dans une disposition toute contraire à celle qui fait dire à saint Augustin que celui-là s'aime d'un amour bien déréglé qui aime mieux que les autres soient dans l'erreur que non pas que l'on découvre qu'il y est lui-même : *Nimis perverse seipsum amat, qui alios vult errare, ut error suus lateat.*

Car vous m'assurez « que lui ayant fait voir ma première « lettre, que vous aviez bien cru que j'avais écrite pour lui « être montrée, il vous a témoigné être dans les mêmes sen- « timents que moi pour ce qui regarde la manière d'écrire « contre les opinions de nos amis, et qu'il n'était point fâché « que j'écrivisse contre son Traité. »

Je suis donc en repos de ce côté-là. Mais je crains que vous ne soyez surpris de voir que ce n'est pas encore l'ouvrage que vous attendiez, et que ce n'en peut être que le préambule. Voici ce qui en a été la cause :

Notre ami nous a avertis, dans la seconde édition de son *Traité de la Nature et de la Grâce* que, pour le bien entendre, il serait à propos que l'on sût les principes établis dans le livre *de la Recherche de la Vérité,* et il a marqué en particulier ce qu'il a enseigné *de la nature des idées,* c'est-à-dire de l'opinion qu'il a *que nous voyons toutes choses en Dieu.*

Je me suis donc mis à étudier cette matière, et, m'y étant appliqué avec soin, j'ai trouvé si peu de vraisemblance, pour ne rien dire de plus fort, dans tout ce que notre ami enseigne sur ce sujet, qu'il m'a semblé que je ne pouvais mieux faire que de commencer par là à lui montrer qu'il a plus de sujet qu'il ne pense de se défier de quantité de spéculations qui lui ont paru certaines, afin de le disposer, par cette expérience sensible, à chercher plutôt l'intelligence des mystères de la grâce dans la lumière des saints que dans ses propres pensées.

Je me persuade, Monsieur, que vous en conviendrez avec moi quand vous aurez considéré combien il est différent de lui-même dans cette matière *des idées,* et combien il y a peu suivi les règles qu'il donne aux autres pour raisonner avec justesse.

Vous en jugerez par la suite de ce Traité. J'ajouterai seulement que si j'y ai donné quelque jour à une matière, qui a paru jusqu'ici fort obscure et fort embrouillée, ce n'a été qu'en m'attachant d'une part aux notions claires et natu-

relles que tout le monde peut trouver dans soi-même, pour peu que l'on fasse d'attention à ce qui se passe dans son esprit, et en observant de l'autre les règles suivantes, que j'ai cru à propos de mettre d'abord, afin que, si on les approuve, on puisse entrer de soi-même dans les mêmes vérités en suivant le même chemin.

CHAPITRE PREMIER.

Règles qu'on doit avoir en vue pour chercher la vérité dans cette matière des idées et beaucoup d'autres semblables.

Ces règles sont, ce me semble, si raisonnables que je ne crois pas qu'il y ait aucun homme de bon sens qui ne les approuve, et qui, au moins, ne demeure d'accord qu'on ne saurait mieux faire que de les observer quand on le peut, et que c'est le vrai moyen d'éviter, dans les sciences naturelles, beaucoup d'erreurs auxquelles on s'engage souvent sans y penser.

La première est de commencer par les choses les plus simples et les plus claires, et qui sont telles, qu'on n'en peut douter, pourvu qu'on y fasse attention.

La deuxième, de ne point brouiller ce que nous connaissons clairement par des notions confuses dont on voudrait que nous nous servissions pour l'expliquer davantage; car ce serait vouloir éclairer la lumière par les ténèbres.

La troisième est de ne chercher point de raisons à l'infini, mais de demeurer à ce que nous savons être de la nature d'une chose, ou en être certainement une qualité : comme on ne doit point demander de raison pourquoi l'étendue est divisible, et que l'esprit est capable de penser, parce que la nature de l'étendue est d'être divisible, et que celle de l'esprit est de penser.

La quatrième est de ne point demander de définition des

termes qui sont clairs d'eux-mêmes, et que nous ne pourrions qu'obscurcir en les voulant définir, parce que nous ne pourrions les expliquer que par de moins clairs : tels sont les mots de *penser* et d'*être* dans cette proposition : *Je pense, donc je suis*. De sorte que c'était une fort méchante objection que celle qui fut faite à M. Descartes, en ces termes, dans les sixièmes Objections : « Afin que vous sachiez que « vous pensez, et que vous puissiez conclure de là que vous « êtes, vous devez savoir ce que c'est que penser et ce que « c'est qu'être; et ne sachant pas encore ni l'un ni l'autre, « comment pouvez-vous être certain que vous êtes, puisqu'en « disant : *Je pense,* vous ne savez ce que vous dites, et que « vous le savez aussi peu en disant : *Donc je suis?* » A quoi M. Descartes a répondu qu'il n'y a personne qui ne sache assez ce que c'est que *penser* et ce que c'est qu'*être*, sans avoir besoin qu'on lui ait jamais défini ces mots, pour être très-assuré qu'il ne se trompe pas, quand il dit : *Je pense, donc je suis*.

La cinquième est de ne pas confondre les questions où on doit répondre par la cause formelle avec celles où on doit répondre par la cause efficiente, et de ne pas demander de cause formelle de la cause formelle, ce qui est une source de beaucoup d'erreurs, mais répondre alors par la cause efficiente. On entendra mieux cela par un exemple : On me demande pourquoi ce morceau de plomb est rond; je puis répondre par la définition de la rondeur (ce qui est répondre par la cause formelle), en disant que c'est parce que, si on conçoit des lignes droites tirées de tous les points de la surface que l'on voudra à un certain point du dedans de ce morceau de plomb, elles sont toutes égales. Mais si on continue à demander d'où vient que la surface extérieure de ce plomb est telle que je viens de dire, et qu'elle n'est pas disposée comme elle devrait être, afin que ce plomb fût un cube, un péripatéticien en cherchera une autre cause formelle, en disant que c'est à cause que ce plomb a reçu une

nouvelle qualité appelée rondeur, qui a été tirée du sein de sa matière pour le rendre rond, et qu'il n'a pas une autre qualité qui l'aurait déterminé à être cube. Mais le bon sens doit faire répondre par la cause efficiente, en disant que la surface extérieure de ce morceau de plomb est telle que l'on vient de dire, parce que, étant fondu, il a été jeté dans un moule creux, dont la surface concave était telle qu'il fallait pour rendre la convexe du plomb telle qu'il fallait, afin que de tous ses points, etc.

La sixième est de prendre bien garde de ne pas concevoir les esprits comme les corps, ni les corps comme les esprits, en attribuant aux uns ce qui ne convient qu'aux autres, comme quand on attribue aux corps la crainte du vide, et aux esprits d'avoir besoin de la présence locale de leurs objets pour les apercevoir.

La septième, de ne pas multiplier les êtres sans nécessité, ainsi qu'on fait si souvent dans la philosophie ordinaire, comme lorsque, par exemple, on ne veut pas que les divers arrangements et configurations des parties de la matière suffisent pour faire une pierre, de l'or, du plomb, du feu, de l'eau, s'il n'y a encore une forme substantielle de pierre, d'or, de plomb, de feu, d'eau, réellement distinguée de tout ce que l'on peut concevoir d'arrangements et de configurations des parties de la matière.

Il reste maintenant de faire voir ce que je crois qu'on peut trouver facilement, en suivant ce peu de règles touchant la manière dont nous devons concevoir notre âme et ses opérations quant à l'une de ses facultés, qui est l'entendement.

CHAPITRE II.

Des principales choses que chacun peut connaître de son âme en se consultant soi-même avec un peu d'attention.

Saint Augustin a reconnu longtemps avant M. Descartes que, pour découvrir la vérité, nous ne pouvions commencer par rien de plus certain que par cette proposition : *Je pense, donc je suis.* Et il rapporte à *je pense* toutes les différentes manières dont nous pensons, soit en sachant certainement quelque chose, ce qu'il appelle *intelligere*, soit en doutant, soit en nous ressouvenant. Car il est certain, dit-il, que nous ne pouvons rien faire de tout cela que nous n'ayons en même temps des preuves certaines de notre existence. Et il conclut de là qu'afin que l'âme se connaisse, elle n'a qu'à se séparer des choses qu'elle peut séparer de sa pensée, et que ce qui restera sera ce qu'elle est, c'est-à-dire que l'âme ne peut être autre chose qu'une substance qui pense ou qui est capable de penser. Il s'ensuit de là que nous ne pouvons bien connaître ce que nous sommes que par une sérieuse attention à ce qui se passe en nous, mais qu'il faut pour cela prendre un soin particulier de n'y rien mêler dont nous ne soyons certains, en nous consultant nous-mêmes, quand nous trouverions de la difficulté à l'expliquer par des mots qui, n'ayant ordinairement été inventés que par des hommes qui n'étaient attentifs qu'à ce qui se passait dans leur corps et dans ceux qui l'environnaient, n'ont été guère propres à attacher les opérations de leur esprit à des sons particuliers qui nous fussent une occasion d'y penser.

Or, quand notre esprit étant délivré des préjugés de l'enfance est arrivé jusqu'à connaître que sa nature est de penser, il reconnaît facilement qu'il serait aussi déraisonnable de se demander pourquoi il pense, que si au regard de l'étendue il demandait pourquoi elle est divisible et capable de diffé-

rentes figures et de différents mouvements; car, comme il a été dit dans la cinquième règle, quand on est arrivé jusqu'à connaître la nature d'une chose, on n'a plus rien à chercher ni à demander quant à la cause formelle. Et ainsi je puis seulement me demander pourquoi mon esprit est, et pourquoi l'étendue est; et alors je dois répondre par la cause efficiente, que c'est parce que Dieu a créé l'un et l'autre.

Comme donc il est clair *que je pense,* il est clair aussi que je pense à quelque chose, c'est-à-dire que je connais et que j'aperçois quelque chose; car la pensée est essentiellement cela. Et ainsi, ne pouvant y avoir de pensée ou de connaissance sans objet connu, je ne puis non plus me demander à moi-même la raison pourquoi je pense à quelque chose, que pourquoi je pense, étant impossible de penser qu'on ne pense à quelque chose. Mais je puis bien me demander pourquoi je pense à une chose plutôt qu'à une autre.

Les changements qui arrivent dans les substances simples ne font pas qu'elles soient autre chose que ce qu'elles étaient, mais seulement qu'elles sont d'une autre manière qu'elles n'étaient; et c'est ce qui doit faire distinguer les choses ou les substances d'avec les modes, ou manière d'être, que l'on peut appeller aussi des modifications. Mais, les vraies modifications ne se pouvant concevoir sans concevoir la substance dont elles sont modifications, si ma nature est de penser, et que je puisse penser à diverses choses, sans changer de nature, il faut que ces diverses pensées ne soient que différentes modifications de la pensée qui fait ma nature. Peut-être qu'il y a quelque pensée en moi qui ne change point et qu'on pourrait prendre pour l'essence de mon âme. (Ce n'est qu'un doute que je propose, car cela n'est pas nécessaire à ce que j'ai à dire dans la suite.) J'en trouve deux qu'on pourrait croire être telles : la pensée de l'Être universel, et celle qu'a l'âme de soi-même, car il semble que l'une et l'autre se trouve dans toutes les autres pensées. Celle de l'Être universel, parce qu'elle enferme toute l'idée de l'être, notre

âme ne connaissant rien que sous la notion d'être ou possible ou existant ; et la pensée que notre âme a de soi-même, parce que, quoi que ce soit que je connaisse, je connais que je le connais, par une certaine réflexion virtuelle qui accompagne toutes mes pensées.

Je me connais donc moi-même en connaissant toutes les autres choses. Et en effet, c'est par là principalement, ce me semble, que l'on doit distinguer les êtres intelligents de ceux qui ne le sont pas, de ce que les premiers *sunt conscia sui et suæ operationis,* et les autres non. C'est-à-dire que les uns connaissent qu'ils sont et qu'ils agissent, et que les autres ne le connaissent point. Ce qui se dit plus heureusement en latin qu'en français.

Mais, quelque soin que nous prenions de nous consulter nous-mêmes, nous ne sentons point qu'il y ait autre chose dans les pensées de notre âme qui peuvent changer, et que nous jugeons par là n'en être que des modifications, que dans celles qui ne changent point; car dans les unes et dans les autres nous ne voyons autre chose que la perception et la connaissance d'un objet. Nous ne ferions donc que nous embarrasser et nous éblouir, si nous voulions chercher comment la perception d'un objet peut être en nous, ou ce que l'on entend par là ; parce que nous trouverons, si nous y voulons prendre garde, que c'est la même chose que de demander comment la matière peut être divisible ou figurée, ou ce que l'on entend par être divisible et figuré. Car, puisque la nature de l'esprit est d'apercevoir les objets, les uns nécessairement, pour parler ainsi, et les autres contingemment, il est ridicule de demander d'où vient que notre esprit aperçoit les objets ; et ceux qui ne veulent pas voir ce que c'est qu'apercevoir les objets en se consultant eux-mêmes, je ne sais pas comment le leur faire mieux entendre.

Ainsi, au regard de la cause formelle de la perception des objets il n'y a rien à demander; car rien ne peut être plus clair, pourvu qu'on ne s'arrête qu'à ce que l'on voit claire-

ment dans soi-même, et qu'on n'y mêle point d'autres choses que l'on n'y voit point, mais qu'on s'est imaginé faussement y devoir être, ce qui a produit toutes les erreurs des hommes touchant leur âme, comme saint Augustin a très-judicieusement remarqué dans le livre X *de la Trinité*.

Mais la seule question raisonnable que l'on peut faire sur cela ne peut regarder que la cause efficiente de nos perceptions contingentes, c'est-à-dire ce qui est cause que nous pensons tantôt à une chose et tantôt à une autre; car, pour les nécessaires, on ne peut douter que ce ne soit Dieu. Et c'est de quoi nous nous réservons à parler à la fin de ce Traité.

CHAPITRE III.

Que l'auteur de *la Recherche de la Vérité* a parlé autrement des idées dans les deux premiers livres de son ouvrage que dans le troisième livre, où il en traite exprès.

Ce que je viens de dire de l'âme et de ses perceptions est si conforme à nos notions naturelles que l'auteur même *de la Recherche de la Vérité* en a parlé de la même sorte quand il n'a consulté que les premières notions qui lui sont venues dans l'esprit sur cela, et qu'il ne les a point embrouillées par d'autres notions philosophiques, qu'il a cru trop facilement être véritables dans le fond, et n'avoir besoin que d'être rectifiées.

Voici donc premièrement ses sentiments purs et naturels touchant cette matière, et nous verrons qu'il y a très-peu de chose qui ne se puisse très-bien accorder avec ce que nous venons de dire, quoiqu'il y ait peut-être quelques expressions ambiguës et qu'il a pu prendre dans le faux sens de ces idées mal entendues, mais qui de soi-même peuvent aussi être prises dans le sens de la vérité.

Il dit généralement, tout au commencement du troisième livre : « que si, par l'essence d'une chose, on entend ce que « l'on conçoit de premier dans cette chose, duquel dépendent « toutes les modifications que l'on y remarque, on ne peut « douter que l'essence de l'esprit ne consiste dans la pensée. »

Mais il explique plus au long ce qui se passe dans notre âme dans le premier chapitre du premier livre, en se servant de la comparaison de la matière avec l'esprit :

« La matière ou l'étendue renferme en elle deux propriétés, « ou deux facultés. La première faculté est celle de recevoir « différentes figures, et la seconde est la capacité d'être mue. « De même l'esprit de l'homme renferme deux facultés : la « première, qui est *l'entendement*, est celle de recevoir plu- « sieurs *idées*, c'est-à-dire d'apercevoir plusieurs choses ; la « seconde, qui est *la volonté*, est celle de recevoir plusieurs « *inclinations*, ou de vouloir différentes choses. Nous expli- « querons d'abord les rapports qui se trouvent entre la pre- « mière des deux facultés qui appartiennent à la matière, et « la première de celles qui appartiennent à l'esprit. »

Remarquez bien ces paroles : *recevoir plusieurs idées, c'est-à-dire apercevoir plusieurs choses ;* car on n'aura besoin dans la suite que de mettre cette définition en la place du défini, pour ruiner la fausse notion des *idées* qu'il donne ailleurs, en voulant que nous les concevions comme de certains *êtres représentatifs* des objets, réellement distingués des perceptions et des objets.

« L'étendue est capable de recevoir de deux sortes de « figures. Les unes sont seulement extérieures, comme la « rondeur à un morceau de cire ; les autres sont intérieures, « et ce sont celles qui sont propres à toutes les petites parties « dont la cire est composée ; car il est indubitable que toutes « les petites parties qui composent un morceau de cire ont « des figures fort différentes de celles qui composent un mor- « ceau de fer. J'appelle donc simplement *figure* celle qui est « extérieure, et j'appelle *configuration* la figure qui est inté-

« rieure et qui est nécessairement propre à la cire afin « qu'elle soit ce qu'elle est.

« On peut dire de même que les idées de l'âme sont de « deux sortes, en prenant le nom d'idée en général pour « tout ce que l'esprit aperçoit immédiatement. Les premières « nous représentent quelque chose hors de nous, comme « celle d'un carré, d'une maison, etc. Les secondes ne nous « représentent que ce qui se passe dans nous, comme nos « sensations, la douleur, le plaisir, etc. Car on fera voir dans « la suite que ces dernières idées ne sont rien autre chose « qu'une manière d'être de l'esprit, et c'est pour cela que je « les appellerai des *modifications* de l'esprit. »

Les définitions des mots sont libres. Il est fâcheux néanmoins de donner à une espèce le nom du genre, et ne le point donner du tout à l'autre espèce; car cela peut empêcher qu'on ne considère cette autre espèce comme ayant part à la notion du genre. Et ainsi, pour éviter cet inconvénient, qu'il me soit permis aussi de faire mon dictionnaire et de dire que la perception d'un carré est une modification de mon âme, aussi bien que la perception d'une couleur; car la perception d'un carré est quelque chose à mon âme. Or, ce n'en est pas l'essence : c'en est donc une modification. De plus, selon cet auteur, la perception d'un carré est à mon âme ce que la figure est à l'étendue. Or, la figure est une modification de l'étendue : donc, recevoir l'idée d'un carré, c'est-à-dire apercevoir un carré, est une modification de mon âme. Cependant il faut encore remarquer ici qu'il prend le mot d'idée pour *perception* et non pour un certain *être représentatif*, dont il prétend ailleurs que nous avons besoin pour apercevoir les choses; car il demeure d'accord, dans le troisième livre, partie II, chapitre 1er, qu'au regard des sensations, c'est-à-dire dans les perceptions des couleurs, de la lumière, etc., l'âme n'a pas besoin de ces *êtres représentatifs*, et cependant il appelle ces perceptions des *idées*.

« On pourrait appeler aussi les inclinations de l'âme, des

« modifications de la même âme; car, puisqu'il est constant « que l'inclination de la volonté est une manière d'être de « l'âme, on pourrait l'appeler *modification de l'âme.* »

Cela me suffit. Quelque raison qu'il croie avoir de ne la pas appeler *modification,* ce m'est assez qu'elle en soit une, comme il l'avoue, pour la croire telle et l'appeler de ce nom.

Il dit ensuite que notre âme est entièrement passive au regard des perceptions, mais non au regard des inclinations; d'où j'aurais à tirer des conséquences très-importantes, mais je les réserve pour un autre lieu, parce qu'elles ne regardent que la cause des idées et non leur *nature.* Or, c'est de *la nature des idées* que je veux présentement vous entretenir. C'est pourquoi je me contente de vous faire remarquer que l'auteur *de la Recherche de la Vérité,* ayant souvent parlé de ces *idées* dans le premier chapitre de son livre, il a marqué en diverses manières que les *idées des objets,* et *les perceptions des objets,* étaient la même chose. Et ce qui est remarquable, afin qu'on ne croie pas que cela lui est échappé, c'est que, dans la deuxième partie du deuxième livre, il continue à prendre le mot d'*idée* dans la même notion, surtout dans le troisième chapitre. Car, ce qu'il appelle dans le titre de ce chapitre *la liaison mutuelle des idées de l'esprit et des traces du cerveau,* il l'appelle, dans le chapitre même, *la correspondance naturelle et mutuelle des pensées de l'âme et des traces du cerveau.* Il croyait donc alors qu'*idées* étaient la même chose que *pensées.* Et on n'a aussi qu'à lire ce chapitre pour être convaincu qu'il y prend partout, pour deux termes synonymes, *les idées et les pensées.* Cependant, il est clair que quand il parle à fond de la *nature des idées,* dans la deuxième partie du troisième livre, et dans les *Éclaircissements,* ce ne sont plus *les pensées de l'âme* et *les perceptions des objets* qu'il appelle *idées,* mais de certains *êtres représentatifs des objets,* différents de ces *perceptions,* qu'il dit *exister véritablement et être nécessaires pour apercevoir tous les objets matériels.*

Je veux bien ne me pas arrêter à la contradiction qui paraît en cela; car il pourrait n'y en avoir pas, mais seulement un manquement d'exactitude, en ce qu'il aurait pris un même mot en deux différentes manières, sans nous en avoir suffisamment avertis. Mais je soutiens deux choses:

La première, que les idées prises en ce dernier sens sont de vraies chimères, qui, n'ayant été inventées que pour nous mieux faire comprendre comment notre âme, qui est immatérielle, peut connaître les choses matérielles que Dieu a créées, nous le fait si peu entendre, que le fruit de ces spéculations est de nous vouloir persuader, après un long circuit, que Dieu n'a donné aucun moyen à nos âmes d'apercevoir les corps réels et véritables qu'il a créés, mais seulement des corps intelligibles qui sont hors d'elles et qui ressemblent aux corps réels.

La deuxième est que cet auteur, qui est l'homme du monde qui parle avec le plus de force contre ceux qui quittent les notions claires, qu'ils trouvent en eux-mêmes, pour suivre des notions confuses qui leur sont restées des préjugés de leur enfance, n'est tombé lui-même dans les pensées extraordinaires que j'entreprends de réfuter, que pour ne s'être pu défaire entièrement de ces préjugés, et en avoir retenu un faux principe, qui lui est commun avec presque tous les philosophes de l'école, mais qui l'a mené dans des sentiments plus étranges que les autres, parce qu'il l'a poussé plus loin qu'eux; comme de plusieurs qui se sont détournés du vrai chemin, il n'y en a point qui s'égare davantage que celui qui court avec plus de force.

C'est par ce dernier, Monsieur, que je commencerai; car on reconnaîtra plus facilement la fausseté des paradoxes qu'il a avancés sur cette matière, quand on en aura découvert la cause. Pardonnez-moi, Monsieur, si je me sers de termes si forts. Ce n'est, ce me semble, que l'amour de la vérité et le désir de la faire mieux entendre qui m'y oblige, sans que je cesse pour cela d'avoir toujours beaucoup d'es-

time pour la personne que je réfute. Je trouve seulement en ceci un grand exemple de l'infirmité humaine, qui fait que des esprits, fort éclairés d'ailleurs et fort pénétrants, peuvent tomber en de fort grandes erreurs en philosophant sur ces matières abstraites, sitôt qu'ils se sont laissés aller par mégarde à suivre comme vrai un principe commun qu'ils n'ont pas pris assez de soin d'examiner, qui se trouve n'être pas vrai; car la fausseté est féconde aussi bien que la vérité: un faux principe qu'on aura admis pour vrai, faute d'y avoir pris garde d'assez près, n'étant pas moins capable de nous engager en des opinions très-absurdes qu'un seul principe véritable et important est capable de nous découvrir beaucoup d'autres vérités.

CHAPITRE IV.

Que ce que l'auteur de *la Recherche de la Vérité* dit de la *nature des idées*, dans son troisième livre, n'est fondé que sur des imaginations qui nous sont restées des préjugés de l'enfance.

Comme tous les hommes ont été d'abord enfants, et qu'alors ils n'étaient presque occupés que de leur corps et de ce qui frappait leurs sens, ils ont été longtemps sans connaître d'autre vue que la vue corporelle, qu'ils attribuaient à leurs yeux; et ils n'ont pu s'empêcher de remarquer deux choses dans cette vue: l'une, qu'il fallait que l'objet fût devant nos yeux afin que nous le pussions voir, ce qu'ils ont appelé *présence*; et c'est ce qui leur a fait regarder cette présence de l'objet comme une condition nécessaire pour voir; l'autre, qu'on voyait aussi quelquefois les choses visibles dans les miroirs ou dans l'eau, ou d'autres choses qui nous le représentaient; et alors ils ont cru, quoique par erreur, que ce n'était pas les corps mêmes que l'on voyait, mais leurs images. Voilà la seule idée qu'ils ont eue longtemps de ce qu'ils ont ap-

pelé *voir*, d'où il est arrivé qu'ils se sont accoutumés, par une longue habitude, à joindre à l'idée de ce mot l'une ou l'autre de ces deux circonstances : de la présence de l'objet dans la vue directe, ou de voir seulement l'objet par son image, dans la vue réfléchie par des miroirs. Or, on sait assez la peine qu'on a de séparer les idées qui ont accoutumé de se trouver ensemble dans notre esprit, et que c'est une des causes les plus ordinaires de nos erreurs.

Mais les hommes, avec le temps, se sont aperçus qu'ils connaissaient diverses choses qu'ils ne pouvaient voir par leurs yeux, ou parce qu'elles étaient trop petites, ou parce qu'elles n'étaient pas visibles comme l'air, ou parce qu'elles étaient trop éloignées, comme les villes des pays étrangers où nous n'avons jamais été. C'est ce qui les a obligés de croire qu'il y avait des choses que nous voyions par l'esprit, et non par les yeux. Ils eussent mieux fait s'ils eussent conclu qu'ils ne voyaient rien par les yeux, mais tout par l'esprit, quoiqu'en différentes manières; mais il leur a fallu bien du temps pour en venir jusque-là. Quoi qu'il en soit, s'étant imaginé que la vue de l'esprit était à peu près semblable à celle qu'ils avaient attribuée aux yeux, ils n'ont pas manqué, comme c'est l'ordinaire, de transférer ce mot à l'esprit, avec les mêmes conditions qu'ils s'étaient imaginé qui l'accompagnaient quand ils l'appliquaient aux yeux.

La première était la présence de l'objet; car ils n'ont point douté, et ils ont pris pour un principe certain, aussi bien au regard de l'esprit que des yeux, qu'il fallait qu'un objet fût présent pour être vu. Mais quand les philosophes, c'est-à-dire ceux qui croyaient connaître mieux la nature que le vulgaire, et qui n'avaient pas laissé de se laisser prévenir par ce principe sans l'avoir jamais bien examiné, ont voulu s'en servir pour expliquer la vue de l'esprit, ils se sont trouvés bien empêchés; car quelques-uns avaient reconnu que l'âme était immatérielle, et les autres, qui la croyaient corporelle, la regardaient comme une matière subtile en-

fermée dans le corps, dont elle ne pouvait pas sortir pour aller trouver les objets de dehors, ni les objets de dehors s'aller joindre à elle. Comment donc les pourra-t-elle voir, puisqu'un objet ne peut être vu s'il n'est présent? Pour sortir de cette difficulté, ils ont eu recours à l'autre manière de voir, qu'ils avaient aussi accoutumé d'appliquer à ce mot au regard de la vue corporelle, qui est de voir les choses non par elles-mêmes, mais par leurs images, comme quand on voit des corps dans des miroirs; car, comme j'ai déjà dit, ils croyaient, et presque tout le monde le croit encore, que ce n'est pas alors les corps que l'on voit, mais seulement leurs images. Ils s'en sont tenus là, et ce préjugé a eu tant de force sur leur esprit qu'ils n'ont pas cru qu'il y eût seulement le moindre sujet de douter que cela ne fût ainsi; de sorte que, le supposant comme une vérité certaine et incontestable, ils ne se sont plus mis en peine que de chercher quelles pouvaient être ces images ou ces *êtres représentatifs* des corps, dont l'esprit avait besoin pour apercevoir les corps.

Une autre chose, qui revient néanmoins à ce que nous venons de dire et n'en est guère différente, a encore fortifié ce préjugé: c'est que nous avons une pente naturelle à vouloir connaître les choses par des exemples et des comparaisons, parce que, si on y prend garde, on reconnaîtra que l'on a toujours de la peine à croire ce qui est singulier, et dont on ne peut donner d'exemple. Lors donc que les hommes ont commencé à s'apercevoir que nous voyions les choses par l'esprit, au lieu de se consulter eux-mêmes et de prendre garde à ce qu'ils voyaient clairement se passer dans leur esprit quand ils connaissaient les choses, ils se sont imaginé qu'ils l'entendraient mieux par quelque comparaison; et parce que, depuis la plaie du péché, l'amour que nous avons pour le corps nous y applique davantage, ce qui nous fait croire que nous connaissons beaucoup mieux et plus facilement les choses corporelles que les spirituelles; c'est dans

les corps qu'ils ont cru devoir chercher quelque comparaison propre à leur faire comprendre comment nous voyons par l'esprit tout ce que nous concevons, et principalement les choses matérielles; et ils n'ont pas pris garde que ce n'était pas le moyen d'éclaircir, mais plutôt d'obscurcir ce qui leur eût été très-clair, s'ils se fussent contentés de le considérer en eux-mêmes; car l'esprit et le corps étant deux natures tout à fait distinctes et comme opposées, et dont par conséquent les propriétés ne doivent rien avoir de commun, on ne peut que se brouiller en voulant expliquer l'une par l'autre; et c'est aussi une des sources les plus générales de nos erreurs de ce qu'en mille rencontres nous appliquons au corps les propriétés de l'esprit, et à l'esprit les propriétés du corps.

Quoi qu'il en soit, ils n'ont pas été assez éclairés pour éviter cet écueil : ils ont voulu à toute force avoir une comparaison prise du corps, pour mieux faire entendre (à ce qu'ils croyaient) et à eux-mêmes et aux autres, comment notre esprit pouvait voir les choses matérielles; car c'est ce qu'ils trouvaient et ce qu'on trouve encore de plus difficile à comprendre; et ils n'ont pas eu de peine à la trouver. Elle s'est offerte comme d'elle-même, par cette autre prévention qu'il doit y avoir au moins beaucoup de ressemblance entre les choses qui ont un même nom. Or, ils avaient donné, comme j'ai déjà remarqué, le même nom à la vue corporelle et à la vue spirituelle, et c'est ce qui les a fait raisonner ainsi : Il faut qu'il se passe quelque chose d'à peu près semblable dans la vue de l'esprit que dans la vue du corps; or, dans cette dernière, nous ne pouvons voir que ce qui est présent, c'est-à-dire ce qui est devant nos yeux; ou si nous voyons quelquefois les choses qui ne sont pas devant nos yeux, ce n'est que par des images qui nous les représentent; il faut donc que c'en soit de même dans la vue de l'esprit. Il ne leur en a pas fallu davantage pour se faire un principe certain de cette maxime : que nous ne voyons par notre esprit

que les objets qui sont présents à notre âme; ce qu'ils n'ont pas entendu d'une *présence objective*, selon laquelle une chose n'est objectivement dans notre esprit que parce que notre esprit la connaît; de sorte que ce n'est qu'exprimer la même chose diversement que de dire qu'une chose est objectivement dans notre esprit (et par conséquent *lui est présente*) et qu'elle est connue de notre esprit. Ce n'est pas ainsi qu'ils ont pris ce mot de *présence*; mais ils l'ont entendu d'une présence préalable à la perception de l'objet, et qu'ils ont jugée nécessaire afin qu'il fût en état de pouvoir être aperçu, comme ils avaient trouvé, à ce qu'il leur semblait, que cela était nécessaire dans la vue. Et de là ils ont passé bien vite dans l'autre principe : que tous les corps que notre âme connaît ne pouvant pas lui être présents par eux-mêmes, il fallait qu'ils lui fussent présents par des images qui les représentassent. Et les philosophes se sont encore plus fortifiés que le peuple dans cette opinion, parce qu'ils avaient la même pensée au regard de la vue corporelle, s'étant imaginé que nos yeux mêmes n'aperçoivent leurs objets que par des images qu'ils ont appelées des espèces intentionnelles, dont ils croyaient avoir une preuve convaincante par ce qui arrive dans une chambre lorsque, l'ayant toute fermée, à la réserve d'un seul trou, et ayant mis au devant de ce trou un verre en forme de lentille, on étend derrière à certaine distance un linge blanc, sur qui la lumière qui vient de dehors forme ces images qui représentent parfaitement, à ceux qui sont dans la chambre, les objets de dehors qui sont vis-à-vis.

Ils ont donc reçu encore cet autre principe comme incontestable : que l'âme ne voit les corps que par des images ou espèces qui les représentent. Et ils ont tiré de là différentes conclusions, selon leur différente manière de philosopher, et quelques-uns de fort méchantes ; car voici comme raisonnne M. Gassendi, ou plutôt ceux dont il propose les pensées comme des objections auxquelles il souhaitait que M. Des-

cartes satisfît : « Notre âme ne connaît les corps que par des « idées qui les représentent ; or, ces idées ne pourraient pas « représenter des choses matérielles et étendues, si elles « n'étaient elles-mêmes matérielles et étendues ; elles le sont « donc ; mais afin qu'elles servent à l'âme à connaître les « corps, il faut qu'elles soient présentes à l'âme, c'est-à-« dire qu'elles soient reçues dans l'âme ; or, ce qui est étendu « ne peut être reçu que dans une chose étendue ; donc il « faut que l'âme soit étendue et par conséquent corporelle. » Quelque damnable que soit cette conclusion, je ne vois pas qu'il soit facile de ne la pas admettre, si on en admet les principes, ce qui doit faire juger que ces principes ne sauraient être vrais.

Néanmoins, les autres philosophes, qui auraient eu horreur d'une telle conséquence, ont cru l'éviter en disant que ces idées des corps sont d'abord matérielles et étendues, mais qu'avant que d'être reçues dans l'âme elles sont spiritualisées, comme les matières grossières se subtilisent en passant par l'alambic. Je ne sais s'ils se servent de cette comparaison, mais c'est à quoi revient ce qu'ils disent : *Que les idées des corps, qu'ils appellent espèces impresses, étant d'abord matérielles et sensibles, sont rendues intelligibles et immatérielles par l'intellect agent, et que par là elles deviennent propres à être reçues dans l'intellect patient.*

Je ne m'étonne pas que la plupart des philosophes aient raisonné de la sorte, après avoir reçu aveuglément ces deux principes comme incontestables : *Que l'âme ne pouvait apercevoir que les objets qui lui étaient présents ; et que les corps ne lui pouvaient être présents que par de certains êtres représentatifs appelés idées ou espèces, qui tenaient leur place, leur étant semblables, et qui au lieu d'eux étaient unis intimement à l'âme.* Mais que l'auteur du livre de *la Recherche de la Vérité*, qui fait profession de suivre une route toute différente, les ait reçus aussi bien qu'eux sans autre examen, rien en vérité n'est plus étonnant.

Car il sait mieux que personne que la comparaison de la vue corporelle avec la spirituelle, sur laquelle apparemment tout cela est fondé, est fausse en toutes manières : non-seulement parce que c'est l'âme, et non pas les yeux qui voient, mais aussi parce que, quand ce serait les yeux qui verraient, ou l'âme en tant qu'elle est dans les yeux, on ne trouverait rien dans cette vue qui pût servir à autoriser les deux choses que les philosophes de l'école prétendent se devoir trouver dans celle de l'esprit. La première est la présence de l'objet, qu'ils disent devoir être uni intimement à l'âme. Or c'est tout le contraire dans la vue du corps ; car, quoiqu'en parlant populairement on dise que l'objet doit être présent à nos yeux afin que nous le voyions, ce qui a été la cause de l'erreur, néanmoins en parlant exactement et philosophiquement, c'est tout l'opposé. Il en doit être absent, puisqu'il en doit être éloigné, et que ce qui serait dans l'œil, ou trop près de l'œil, ne se pourrait voir.

Il en est de même de la deuxième condition, qui est de voir de certains êtres représentatifs, qui, étant semblables aux objets, nous les font connaître. Il sait bien que nos yeux ne voient rien de tel, ni notre âme par nos yeux. Il sait que quand on se voit dans un miroir, c'est soi-même que l'on voit, et non point son image. Il sait bien que ces petits êtres voltigeants par l'air, et dont il devrait être tout rempli, que l'école appelle des *espèces intentionnelles*, ne sont que des chimères. Et enfin il sait bien que, quoique les objets que nous regardons forment des images assez parfaites dans le fond de nos yeux, il est certain néanmoins que nos yeux ne voient pas ces petites images peintes dans la rétine, et que ce n'est point en cela qu'elles servent à la vision, mais d'une autre manière, que M. Descartes a expliquée dans sa *Dioptrique*.

C'est donc assurément une chose fort surprenante, qu'ayant si bien connu la fausseté de tout ce qui a donné lieu à ces préjugés, il n'ait pas laissé d'en être si persuadé qu'il les a

pris sans hésiter pour les fondements inébranlables de tout ce qu'il avait à nous dire sur cette matière; car c'est ce qu'il fait dans son troisième livre, partie II, qui est *de la Nature des Idées;* et dont le premier chapitre a pour titre : *Ce qu'on entend par idées; qu'elles existent véritablement, et qu'elles sont nécessaires pour apercevoir les objets matériels* : par où l'on voit ce qu'il a dessein de prouver; et voici comme il s'y prend pour l'établir sur des principes certains :

« Je crois, dit-il, que tout le monde tombe d'accord » (voilà comme parlent tous ceux qui veulent que l'on juge des choses par les préjugés ordinaires) « que nous n'aperce« vons point les objets qui sont hors de nous par eux-mêmes. « Nous voyons le soleil, les étoiles, et une infinité d'objets « hors de nous; et il n'est pas vraisemblable que l'âme sorte « du corps, et qu'elle aille, pour ainsi dire, se promener « dans les cieux, pour y contempler tous ces objets. Elle ne « les voit donc point par eux-mêmes, et l'objet immédiat de « notre esprit, lorsqu'il voit le soleil, par exemple, n'est « pas le soleil, mais quelque chose qui est intimement uni « à notre âme, et c'est ce que j'appelle *idée*. Ainsi, par ce « mot *idée,* je n'entends ici autre chose que ce qui est l'objet « immédiat ou le plus proche de l'esprit, quand il aperçoit « quelque chose. Il faut bien remarquer qu'afin que l'esprit « aperçoive quelque objet, il est absolument nécessaire que « l'idée de cet objet lui soit actuellement présente; il n'est « pas possible d'en douter. »

Voilà, Monsieur, comme il entre en matière. Il n'examine pas si ce qu'il suppose comme indubitable, parce qu'on le croit ainsi d'ordinaire, doit être reçu sans examen. Il n'en doute point. Il le prend pour un de ces premiers principes qu'il ne faut qu'envisager avec un peu d'attention pour n'en point douter. Il ne se met donc point en peine de nous le persuader par aucune preuve. Il lui suffit de nous dire *qu'il croit que tout le monde en tombe d'accord.*

Cependant, vous voyez qu'après nous avoir fait entendre,

dans le premier chapitre de tout son ouvrage, que *l'idée d'un objet* était la même chose que la *perception de cet objet,* il nous en donne ici tout une autre notion. Car ce n'est plus *la perception des corps* qu'il en appelle *l'idée;* mais c'est un certain *être représentatif* des corps qu'il prétend être nécessaire pour suppléer à l'absence des corps qui ne se peuvent unir intimement à l'âme comme *cet être représentatif* qui, pour cette raison, est *l'objet immédiat et le plus proche de l'esprit quand il aperçoit quelque chose.* Il ne dit pas qu'il est dans l'esprit, et qu'il en est une modification comme il devait dire s'il n'avait entendu par là que la perception de l'objet, mais seulement qu'il est *le plus proche de l'esprit,* parce qu'il regarde cet *être représentatif* comme réellement distingué de notre esprit aussi bien que de l'objet.

Cela se voit encore en ce qu'il dit dans la parole suivante : que l'âme et tout ce qui est dans l'âme, comme ses pensées et ses manières de penser, se voit sans idées, ce qui serait une contradiction visible si, par *l'idée d'un objet,* on n'entendait autre chose *que la perception de cet objet.* Car ce serait dire que l'âme s'aperçoit sans s'apercevoir et qu'elle se connaît sans se connaître. Il est donc clair qu'il a voulu marquer par là qu'afin que l'âme se connaisse, elle n'a pas besoin d'un *être représentatif* qui supplée à son absence, parce qu'elle est toujours présente à soi-même.

Enfin, ce qu'il dit à la fin du chapitre montre assez que ce qu'il entend par ce mot *d'idée* en cet endroit ne peut être *la perception de l'objet,* mais un *être représentatif* qui tient la place de l'objet dans la connaissance des choses matérielles, à cause qu'elles sont absentes, et que l'âme ne peut voir que ce qui lui est présent.

« Je parle [1] principalement ici des choses matérielles, qui « certainement ne peuvent s'unir à notre âme de la façon qui « est nécessaire, afin qu'elle les aperçoive; parce qu'étant

[1] Liv. III, part. II, chap. 1er, p. 150.

« étendues, et l'âme ne l'étant pas, il n'y a point de pro-
« portion entre elles. Outre que nos âmes ne sortent point du « corps pour mesurer la grandeur des cieux, et par consé- « quent elles ne peuvent voir les corps de dehors que par « des idées qui les représentent ; c'est de quoi tout le monde « doit tomber d'accord. » On ne pourrait parler avec plus de confiance quand on n'aurait à proposer que des choses aussi claires que des axiomes de géométrie. Aussi, poursuit-il du même ton :

« Nous assurons donc qu'il est absolument nécessaire que « les idées que nous avons des corps et de tous les autres « objets que nous n'apercevons point par eux-mêmes, vien- « nent de ces mêmes corps et de ces objets, ou bien que « notre âme ait la puissance de produire ces idées, ou que « Dieu les ait produites avec elle en la créant, ou qu'il les « produise toutes les fois qu'on pense à quelque objet, ou « que l'âme ait en elle-même toutes les perfections qu'elle « voit dans ces corps, ou enfin qu'elle soit unie avec un être « tout parfait, et qui renferme généralement toutes les per- « fections des êtres créés. »

Si ces prétendus *êtres représentatifs* des corps n'étaient pas de pures chimères, j'avouerais sans peine qu'il faudrait qu'ils se trouvassent dans notre âme par quelqu'une de ces cinq manières. Mais comme je suis persuadé qu'il n'y a rien de plus chimérique, j'ai le dernier étonnement de ce que notre ami, qui a détruit tant d'autres chimères semblables, ait pu donner dans celle-ci.

La conclusion a le même air de confiance, mais accompagnée de quelques termes modestes, dont ne laissent pas de se servir ceux qui sont le plus persuadés qu'ils n'avancent rien qui ne soit de la dernière clarté.

« Nous ne saurions voir les objets qu'en l'une de ces « manières. Examinons quelle est celle qui semble la plus « vraisemblable de toutes, sans préoccupation et sans nous « effrayer de la difficulté de cette question ; peut-être que

« nous la résoudrons assez clairement, quoique nous ne « prétendions pas donner ici des démonstrations incon- « testables pour toutes sortes de personnes, mais seule- « ment des preuves très-convaincantes pour ceux au moins « qui les méditeront avec une attention sérieuse; car on « passerait peut-être pour téméraire si l'on parlait autre- « ment. »

Et moi, Monsieur, je ne crains point de passer pour téméraire en vous disant deux choses : l'une, que ces idées, prises pour *des êtres représentatifs* distingués des perceptions, n'étant point nécessaires à notre âme pour voir les corps, il n'est par conséquent nullement nécessaire qu'elles soient en elle par aucune de ces cinq manières; l'autre, que la moins vraisemblable de toutes ces manières, et par laquelle on peut le moins expliquer comment notre âme voit les corps, est celle que notre ami a préférée à toutes les autres.

CHAPITRE V.

Que l'on peut prouver géométriquement la fausseté des *idées*, prises pour des êtres *représentatifs*. Définitions, axiomes, demandes pour servir de principes à ces démonstrations.

Je crois, Monsieur, pouvoir démontrer à notre ami la fausseté de *ces êtres représentatifs*, pourvu qu'il se veuille rendre de bonne foi à ce qu'il a lui-même dit tant de fois, que l'on devait observer, pour trouver la vérité de la métaphysique, aussi bien que dans les autres sciences naturelles, qui est de ne recevoir pour vrai que ce qui est clair et évident, et de ne se point servir de prétendues *entités*, dont nous n'avons point d'idées claires, pour expliquer les effets de la nature, soit corporelle, soit spirituelle. Je tenterai même de le prouver par la méthode des géomètres :

DÉFINITIONS.

1. J'appelle *âme* ou *esprit* la substance qui pense;

2. *Penser, connaître, apercevoir,* sont la même chose.

3. Je prends aussi pour la même chose *l'idée* d'un objet et la *perception* d'un objet. Je laisse à part s'il y a d'autres choses à qui on puisse donner le nom *d'idée*. Mais il est certain qu'il y a des *idées* prises en ce sens, et que ces idées sont ou des attributs ou des modifications de notre âme.

4. Je dis qu'un objet est présent à notre esprit quand notre esprit l'aperçoit et le connaît. Je laisse encore à examiner s'il y a une autre présence de l'objet préalable à la connaissance et qui soit nécessaire, afin qu'il soit en état d'être connu. Mais il est certain que la manière dont je dis qu'un objet est présent à l'esprit, quand il en est connu, est incontestable, et que c'est ce qui fait dire qu'une personne que nous aimons nous est souvent présente à l'esprit, parce que nous y pensons souvent.

5. Je dis qu'une chose est *objectivement* dans mon esprit quand je la conçois. Quand je conçois le soleil, un carré, un son : le soleil, le carré, ce son, sont objectivement dans mon esprit, soit qu'ils soient ou qu'ils ne soient hors de mon esprit.

6. J'ai dit que je prenais pour la même chose *la perception* et l'*idée*. Il faut néanmoins remarquer que cette chose, quoique unique, a deux rapports : l'un à l'âme qu'elle modifie, l'autre à la chose aperçue, en tant qu'elle est objectivement dans l'âme., et que le mot de *perception* marque plus directement le premier rapport, et celui d'*idée* le dernier. Ainsi la *perception* d'un carré marque plus directement mon âme comme apercevant un carré; et l'*idée* d'un carré marque plus directement le carré, en tant qu'il est *objectivement* dans mon esprit. Cette remarque est très-importante pour résoudre beaucoup de difficultés, qui ne sont fondées que sur ce qu'on ne comprend pas assez que ce ne sont point

deux entités différentes, mais une même modification de notre âme qui enferme essentiellement ces deux rapports, puisque je ne puis avoir de perception qui ne soit tout ensemble la perception de mon esprit comme apercevant, et la perception de quelque chose comme aperçue; et que rien aussi ne peut être objectivement dans mon esprit (qui est ce que j'appelle *idée*) que mon esprit ne l'aperçoive.

7. Ce que j'entends par les *êtres représentatifs,* en tant que je les combats comme des entités superflues, ne sont que ceux que l'on s'imagine être réellement distingués des idées prises pour des perceptions; car je n'ai garde de combattre toutes sortes d'êtres ou de modalités *représentatives;* puisque je soutiens qu'il est clair, à quiconque fait réflexion sur ce qui se passe dans son esprit, que toutes nos perceptions sont des modalités essentiellement *représentatives.*

8. Quand on dit que nos idées et nos perceptions (car je prends cela pour la même chose) nous représentent les choses que nous concevons et en sont les images, c'est dans un tout autre sens que lorsqu'on dit que les tableaux représentent leurs originaux et en sont les images, ou que les paroles prononcées ou écrites sont les images de nos pensées; car au regard des idées cela veut dire que les choses que nous concevons sont *objectivement* dans notre esprit et dans notre pensée. Or cette *manière d'être objectivement dans l'esprit* est si particulière à l'esprit et à la pensée, comme étant ce qui en fait particulièrement la nature, qu'en vain on chercherait rien de semblable en tout ce qui n'est pas esprit et pensée. Et c'est, comme j'ai déjà remarqué, ce qui a brouillé toute cette matière des *idées*, de ce qu'on a voulu expliquer, par des comparaisons prises des choses corporelles, la manière dont les objets sont représentés par nos idées, quoiqu'il ne puisse y avoir sur cela aucun vrai rapport entre les corps et les esprits.

9. Quand je dis que l'*idée* est la même chose que la *perception*, j'entends par la perception tout ce que mon esprit conçoit, soit par la première appréhension qu'il a des choses,

soit par les jugements qu'il en fait, soit par ce qu'il en découvre en raisonnant. Et ainsi, quoiqu'il y ait une infinité de figures dont je ne connais la nature que par de longs raisonnements, je ne laisse pas, lorsque je les ai faits, d'avoir une idée aussi véritable de ces figures que j'en ai du cercle ou du triangle, que je puis concevoir d'abord. Et, quoique peut-être ce ne soit aussi que par raisonnement que je suis entièrement assuré qu'il y a véritablement hors de mon esprit une terre, un soleil et des étoiles, l'idée qui me représente la terre, le soleil et les étoiles comme étant vraiment existants hors de mon esprit, n'en mérite pas moins le nom d'idée que si je l'avais eue sans avoir eu besoin de raisonner.

10. Il y a encore une autre équivoque à démêler : c'est qu'il ne faut pas confondre *l'idée d'un objet* avec *cet objet conçu,* à moins qu'on n'ajoute *en tant qu'il est objectivement dans l'esprit;* car *être conçu,* au regard du soleil qui est dans le ciel n'est qu'une dénomination extrinsèque, qui n'est qu'un rapport à la perception que j'en ai. Or, ce n'est pas cela que l'on doit entendre quand on dit que *l'idée du soleil est le soleil même, en tant qu'il est objectivement dans mon esprit;* et ce qu'on appelle *être-objectivement dans l'esprit* n'est pas seulement être l'objet qui est le terme de ma pensée, mais c'est être dans mon esprit *intelligiblement,* comme les objets ont accoutumé d'y être; et l'idée du soleil *est le soleil, en tant qu'il est dans mon esprit,* non formellement comme il est dans le ciel, mais *objectivement,* c'est-à-dire en la manière que les objets sont dans notre pensée, ce qui est une manière d'être beaucoup plus imparfaite que n'est celle par laquelle le soleil est réellement existant, mais qu'on ne peut pas dire néanmoins n'être rien et n'avoir pas besoin de cause.

11. Quand je dirai que l'âme fait ceci ou cela, et qu'elle a la faculté de faire ceci ou cela, j'entends par le mot de *faire* la perception qu'elle a des objets, qui est une de ses modifications, sans me mettre en peine de la cause efficiente

de cette modification, c'est-à-dire si c'est Dieu qui la lui donne, ou si elle se la donne à elle-même; car cela ne regarde point la nature des *idées*, mais seulement leur origine, qui sont des questions toutes différentes.

12. J'appelle *faculté* le pouvoir que je sais certainement qu'a une chose ou spirituelle ou corporelle, ou d'agir, ou de pâtir, ou d'être d'une telle ou telle manière, c'est-à-dire d'avoir une telle ou telle modification.

13. Et, quand cette *faculté* est certainement une propriété de la nature de cette chose, je dis alors qu'elle la tient de l'auteur de sa nature, qui ne peut être que Dieu.

AXIOMES.

1. On ne doit recevoir pour vrai, quand on prétend savoir les choses par science, que ce que l'on conçoit clairement.

2. Rien ne nous doit faire douter de ce que nous savons avec une entière certitude, quelques difficultés qu'on nous puisse proposer contre.

3. C'est un visible renversement d'esprit de vouloir expliquer ce qui est clair et certain par des choses obscures et incertaines.

4. On doit rejeter comme imaginaires de certaines *entités* dont on n'a aucune idée claire, et qu'on voit bien qu'on n'a inventées que pour expliquer des choses qu'on s'imaginait ne pouvoir bien comprendre sans cela.

5. Et cela est encore plus indubitable quand on les peut fort bien expliquer sans ces *entités* inventées par les nouveaux philosophes.

6. Rien ne nous est plus certain que la connaissance que nous avons de ce qui se passe dans notre âme, quand nous nous arrêtons là. Il m'est très-certain, par exemple, que je conçois des corps quand je crois concevoir des corps, quoiqu'il puisse n'être pas certain que les corps que je conçois, ou soient véritablement, ou soient tels que je les conçois.

7. Il est certain, ou par la raison, en supposant que Dieu ne saurait être trompeur, ou au moins par la foi, que j'ai

un corps, et que la terre, le soleil, la lune et beaucoup d'autres corps que je connais comme existant hors de mon esprit, existent véritablement hors de mon esprit.

8. La conséquence est nécessaire de l'acte au pouvoir, c'est-à-dire qu'il est certain que qui fait une chose (prenant largement le mot de *faire* selon la onzième définition) a le pouvoir de la faire, et par conséquent que l'on doit dire qu'il a cette faculté selon la douzième définition.

DEMANDES.

Je demande que chacun fasse une sérieuse réflexion sur ce qui se passe dans son esprit lorsqu'il connaît diverses choses, en considérant tout ce qu'il y remarquera par une simple vue, sans raisonner ni chercher ailleurs des comparaisons prises des choses corporelles, et en ne s'arrêtant que sur ce qu'il verra être si certain qu'il n'en puisse douter.

Et, si quelqu'un ne le peut pas faire de lui-même, je lui demande qu'il me suive et qu'il examine de bonne foi si ce que je dirai m'être clair ne lui sera pas aussi clair et certain.

1. Je suis assuré que je suis, parce que je pense; et qu'ainsi je suis une substance qui pense.

2. Je suis plus certain que je suis, que je ne le suis que j'ai un corps, ou qu'il y a d'autres corps; car je pourrais douter qu'il y a des corps, que je ne pourrais pas pour cela douter que je fusse.

3. Je connais l'Être parfait, l'Être même, l'Être universel; et ainsi je ne puis douter que je n'en ai l'idée, en prenant *l'idée d'un objet* pour *la perception d'un objet*, selon la troisième définition.

4. Je suis assuré que je connais des corps, quand je pourrais douter s'il y en a qui existent; car il me suffit que je les connaisse comme possibles. Et quand je connaîtrais un corps comme existant qui ne le serait pas, je me tromperais en cela; mais il ne serait pas moins vrai que ce corps serait objectivement dans mon esprit, quoiqu'il n'existât pas hors

de mon esprit, et ainsi je le connaîtrais selon la quatrième définition.

5. Quand mes sens ne pourraient m'assurer de l'existence des choses matérielles, la raison m'en assurerait, en ajoutant à mes sentiments que Dieu ne saurait être trompeur. Et si je n'en étais pas entièrement assuré par la raison, je le saurais au moins par la foi (ce que je dis pour mettre la chose dans la dernière certitude, à l'égard même de l'auteur *de la Recherche de la Vérité*). Et par conséquent à moi, qui ai la foi outre la raison, il m'est très-certain que quand je vois la terre, le soleil, les étoiles, des hommes qui m'entretiennent, ce ne sont point des corps ou des hommes imaginaires que je vois, mais les ouvrages de Dieu, et de véritables hommes que Dieu a créés comme moi. Et il ne m'importe qu'entre mille de ces objets il y en puisse avoir quelqu'un qui ne serait que dans mon esprit; il me suffit, pour ce que je prétends, que je ne puisse douter, de quelque côté que me vienne cette certitude, de la raison ou de la foi, que pour l'ordinaire les corps que je crois voir sont de véritables corps qui existent hors de moi.

6. Il ne m'est pas moins certain que je connais une infinité d'objets en général, et non-seulement en particulier : comme le nombre pair en général, ce qui comprend une infinité de nombres, un nombre carré en général, et ainsi des autres. Qu'il en est de même des corps, connaissant certainement un cube en général, un cylindre, une pyramide, quoiqu'il y en ait de chacune de ces espèces d'une infinité de grandeurs différentes.

7. Je ne puis douter aussi que je ne connaisse les choses en deux manières, ou par une vue directe ou par une vue expressément réfléchie, comme quand je fais réflexion sur l'idée ou la connaissance que j'ai d'une chose, et que je l'examine avec plus d'attention, pour reconnaître ce qui est enfermé dans cette idée, prise au sens que j'ai dit dans la troisième définition.

Si j'avais ici un petit *Éraste*, je l'interrogerais, comme on a fait si ingénieusement dans les *Conversations chrétiennes*, et je suis certain qu'il me répondrait sur toutes ces choses qu'il en est parfaitement assuré. Au lieu que si je lui demandais, s'il ne faut pas, outre tout cela, admettre de ces autres idées, qui sont des *êtres représentatifs*, etc., je ne suis pas moins certain qu'il me dirait qu'il n'en sait rien, qu'il n'a rien à dire sur cela, et qu'il ne répond que sur les choses dont il a des notions claires, et qu'il n'en a point de ces *êtres représentatifs*. Et pour l'auteur *de la Recherche de la Vérité*, je croirais lui faire tort si j'avais le moindre doute qu'il ne reconnût de bonne foi qu'il n'y a rien en tout cela qui ne soit très-assuré.

Mais j'ai encore à expliquer quelques autres termes et quelques autres façons de parler, dont je n'ai rien dit dans les *définitions*, parce qu'il m'a paru que cela demandait plus de discours pour le bien faire entendre, et pour prévenir des difficultés qui ne sont fondées que sur des équivoques, qui ne sont point encore assez démêlées par ce que j'ai dit jusqu'ici. C'est ce que je traiterai dans le chapitre suivant.

CHAPITRE VI.

Explication de ces façons de parler : ***Nous ne voyons point immédiatement les choses : ce sont leurs idées qui sont l'objet immédiat de notre pensée*** **; et** ***c'est dans l'idée de chaque chose que nous en voyons les propriétés.***

Il semble d'abord qu'on ne peut admettre pour vraies ces façons de parler : « Nous ne voyons point immédiatement « les choses : ce sont leurs idées qui sont l'objet immédiat « de notre pensée ; et c'est dans l'idée de chaque chose que « nous en voyons les propriétés, » qu'on ne soit obligé de recevoir la philosophie des fausses idées. Car on a de la peine à comprendre que ces façons de parler puissent être

vraies, si, outre les objets que nous connaissons, il n'y a quelque chose dans notre esprit qui les représente.

Je ne rejette point ces façons de parler. Je les crois vraies étant bien entendues, et je puis même demeurer d'accord de cette dernière conséquence; mais je nie qu'il s'ensuive de là qu'on soit obligé d'admettre d'autres idées que celles que j'ai définies dans le chapitre précédent, définitions trois, six et sept, qui n'ont rien de commun avec les *êtres représentatifs* distingués des perceptions, qui sont les seuls que je combats, comme je l'ai marqué particulièrement dans la septième définition.

Pour bien entendre tout ceci, il faut faire deux ou trois remarques : la première est que notre *pensée* ou *perception* est essentiellement réfléchissante sur elle-même : ou, ce qui se dit plus heureusement en latin, *est sui conscia*. Car je ne pense point, que je ne sache que je pense; je ne connais point un carré, que je ne sache que je le connais : je ne vois point le soleil, ou pour mettre la chose hors de tout doute, je ne m'imagine point voir le soleil, que je ne sois certain que je m'imagine de le voir. Je puis quelque temps après ne me pas souvenir que j'ai conçu telle et telle chose; mais dans le temps que je la conçois, je sais que je la conçois. On peut voir ce que saint Augustin dit sur cela dans le dixième livre *de la Trinité*, chapitre 10.

La deuxième est, qu'outre cette réflexion, qu'on peut appeler *virtuelle*, qui se rencontre dans toutes nos perceptions, il y en a une autre plus *expresse*, par laquelle nous examinons notre perception par une autre perception, comme chacun l'éprouve sans peine; surtout dans les sciences, qui ne se sont formées que par les réflexions que les hommes ont faites sur leurs propres *perceptions* : comme lorsqu'un géomètre, ayant conçu un triangle comme une figure terminée par trois lignes droites, a trouvé, en examinant la perception qu'il avait de cette figure, qu'il fallait qu'elle eût trois angles, et que ces trois angles fussent égaux à deux droits.

Il n'y a rien dans ces deux remarques qui puisse être raisonnablement contesté. Or, joignant à cela ce que nous avons dit dans les définitions trois, six et sept, il s'ensuit que toute perception étant essentiellement représentative de quelque chose, et selon cela s'appelant *idée*, elle ne peut être essentiellement réfléchissante sur elle-même, que son objet immédiat ne soit cette *idée*, c'est-à-dire, *la réalité objective* de la chose que mon esprit est dit apercevoir : de sorte que, si je pense au soleil, la réalité objective du soleil, qui est présente à mon esprit, est l'objet immédiat de cette perception ; et le soleil possible ou existant, qui est hors de mon esprit, en est l'objet médiat, pour parler ainsi. Et ainsi l'on voit que sans avoir recours à des *êtres représentatifs*, distingués des perceptions, il est très-vrai en ce sens que non-seulement au regard des choses matérielles, mais généralement au regard de toutes choses, ce sont nos idées que nous voyons *immédiatement*, et qui sont *l'objet immédiat de notre pensée* : ce qui n'empêche pas que nous ne voyions aussi, par ces idées, l'objet qui contient formellement ce qui n'est qu'*objectivement* dans l'idée : c'est-à-dire, par exemple, que je ne conçoive l'être formel d'un carré, qui est *objectivement* dans l'idée ou la perception que j'ai d'un carré.

Mais afin qu'on ne croie pas que j'aie inventé cela pour me tirer de cette difficulté, l'auteur *de la Recherche* trouvera la même chose dans les *Méditations* de M. Descartes, lorsqu'il entreprend de prouver géométriquement l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme, en répondant aux secondes Objections. On n'a qu'à considérer pour cela la deuxième et la troisième définition de cette méthode géométrique, que je mettrai en latin et en français, parce que le latin me paraît plus net.

Ideæ *nomine intelligo cujuslibet cogitationis formam illam, per cujus* immediatam *perceptionem ipsius ejusdem cogitationis conscius sum : adeo ut nihil possim verbis exprimere*

intelligendo id quod dico, quin ex hoc ipso certus sim in me esse ideam ejus quod verbis illis significatur.

Per realitatem objectivam ideæ *intelligo entitatem rei repræsentatæ per ideam quatenus est in idea, eodemque modo dici potest* perfectio objectiva, artificium objectivum, *etc. Nam, quæcumque percipimus tanquam in idearum objectis, ea sunt in ipsis ideis objective.*

« Par le nom *d'idée,* j'entends cette forme de chacune de « nos pensées, par la perception *immédiate* de laquelle nous « avons connaissance de ces mêmes pensées. » De sorte que je ne puis rien exprimer par des paroles, lorsque j'entends ce que je dis, que de cela même il ne soit certain que j'ai en moi l'idée de la chose qui est signifiée par mes paroles.

« *Par la réalité objective d'une idée,* j'entends l'entité ou « l'être de la chose représentée par cette idée, en tant que « cette entité est dans l'idée, et, de la même façon, on peut « dire *une perfection objective, un artifice objectif,* etc. Car « tout ce que nous concevons comme étant dans les objets « des idées, tout cela est objectivement ou par représenta- « tion dans les idées mêmes. »

Il paraît par ces deux définitions, aussi bien que par beaucoup d'autres choses qu'il dit dans sa troisième Méditation et dans la cinquième, que ce qu'il appelle *idée,* et sur quoi il fonde ensuite ses démonstrations de Dieu et de l'âme, n'est point réellement distingué de notre pensée ou perception, mais que c'est notre pensée même, en tant qu'elle contient *objectivement* ce qui est formellement dans l'objet. Et il paraît que c'est cette idée qu'il dit être l'objet *immédiat* de notre pensée, *per cujus immediatam perceptionem,* etc., parce que la pensée se connaît soi-même, et que je ne pense à rien, *cujus non conscius sim.* Et par conséquent il n'a pas eu besoin, non plus que moi, d'avoir recours à un *être représentatif,* distingué de ma pensée, pour admettre ces propositions, qui sont très-vraies, étant bien entendues :

« que ce sont les idées des choses que nous voyons immédiatement, ou que c'est ce qui est l'objet immédiat de notre pensée. »

Ce n'est encore qu'en ce sens qu'il prend le mot d'*idée* dans cette proposition, qu'il prétend avec raison être le fondement de toutes les sciences naturelles : « Tout ce que je vois clairement être enfermé dans l'idée d'une chose peut avec vérité être affirmé de cette chose. » Si, consultant l'idée que j'ai d'un triangle (par une réflexion sur la perception que j'en ai), je trouve que l'égalité de ses trois angles à deux droits est enfermée dans cette idée ou perception, je puis affirmer avec vérité que tout triangle a trois angles égaux à deux droits.

Et enfin, c'est en prenant toujours le mot d'*idée* dans le même sens, et non pour un être représentatif, distingué de la perception, qu'il a prouvé l'existence de Dieu par une démonstration que l'auteur *de la Recherche de la Vérité* dit (page 201) en être *la plus belle preuve, la plus relevée, la plus solide, et la première,* c'est-à-dire *celle qui suppose le moins de chose*. La voici :

Tout ce qui est manifestement enfermé dans l'idée d'une chose en peut être affirmé avec vérité.

Or, l'existence nécessaire est manifestement enfermée dans l'idée que nous avons tous de l'Être infiniment parfait.

On peut donc affirmer de l'Être infiniment parfait qu'il est et qu'il existe.

Il est visible que, dans cette démonstration, le mot d'*idée* ne se peut prendre que pour la perception de l'Être parfait, et non pour l'Être parfait même, en tant qu'il est intimement uni à notre âme pour y tenir lieu de cet être représentatif, distingué des perceptions dont on suppose que nous avons besoin pour concevoir les choses matérielles. Car, en prenant le mot d'*idée* dans ce dernier sens, cette démonstration, que notre ami dit être *si belle, si relevée et si solide,* ne serait que le sophisme qu'on appelle *pétition de principe*

puisque je ne pourrais tirer la conclusion, *donc l'Être parfait existe,* qu'en supposant dans la mineure qu'il est *par lui-même intimement uni à mon âme*, et par conséquent qu'il existe.

J'aurai occasion de parler de cela plus au long en un autre endroit. Tout ce que j'en veux conclure ici est que je n'ai point besoin de reconnaître d'autres idées que celles que j'ai définies qui ne sont point distinguées des perceptions, pour demeurer d'accord de la vérité de ces façons de parler : « Nous ne voyons point immédiatement les choses, et ce sont leurs idées qui sont l'objet immédiat de nos pensées. »

On voit aussi ce qu'on doit entendre quand on dit que *c'est dans l'idée de chaque chose qu'on en voit les propriétés*, et rien assurément n'est plus inutile pour cela que cet *être représentatif* distingué des perceptions, duquel on voudrait que notre esprit eût besoin pour concevoir les nombres et l'étendue.

Je ne puis mieux faire, ce me semble, pour éclaircir cela, que de proposer un exemple, où je ne supposerai rien que tout le monde ne reconnaisse se passer ainsi dans son esprit, pourvu qu'il ne porte point sa vue ailleurs, et qu'il ne se détourne point à penser comment se peut faire en lui ce qu'il ne peut pas douter qui ne s'y fasse.

Le philosophe Thalès, ayant à payer vingt ouvriers à une dragme chacun, compte vingt dragmes et les leur donne. Cela ne s'est pu faire qu'il n'y ait eu au moins deux perceptions dans son esprit, l'une de vingt hommes, l'autre de vingt dragmes. Et j'avertis une fois pour toutes qu'*idée* et *perception* n'est dans mon dictionnaire que la même chose ; et qu'ainsi, quand je me servirai du mot d'*idée* ou d'*idée d'un objet,* je n'entendrai par là que la *perception d'un objet.*

Étant de loisir, il se met à rêver, et considérant ce qu'il y a de commun dans ces deux *perceptions* ou *idées*, qui est que dans l'une ou dans l'autre il y a vingt, il en retranche ce qu'elles ont de particulier, et il en fait une idée abstraite du nombre de vingt, qu'il peut ensuite appliquer à vingt

chevaux, à vingt maisons, à vingt stades. C'est une troisième idée ou perception.

Il s'avise, de plus, de réfléchir sur cette idée abstraite du nombre de vingt, c'est-à-dire qu'il la considère avec plus d'attention par une vue réfléchie, qui est une des plus admirables facultés de notre esprit; et la première chose qu'il y découvre est qu'il peut être partagé en deux moitiés égales : car il voit sans peine qu'en mettant dix d'un côté et dix de l'autre, cela fait vingt; et il voit en même temps que s'il avait ajouté un à vingt, le nombre de vingt et un ne se pourrait pas partager en deux moitiés égales, parce que, le plus près que l'on pourrait approcher du partage juste serait de mettre dix d'un côté et onze de l'autre. Et cela lui fait juger qu'il est bon de distinguer par des mots particuliers les nombres qui se peuvent ou ne se peuvent pas partager en deux moitiés égales, en appelant les uns *pairs* et les autres *impairs*.

Considérant ensuite ce qui est encore enfermé dans cette *idée* ou perception du nombre de vingt, il recherche quelles mesures il peut avoir, c'est-à-dire quels nombres, étant pris tant de fois, font justement ce nombre de vingt. Il commence par l'*unité*, et il voit tout d'un coup que l'unité en doit être une des mesures, puisque l'unité prise vingt fois fait vingt. D'où il est aisé de faire une règle générale, qui est que l'unité est la mesure de tous les nombres, puisqu'elle l'est de soi-même, *un* étant *un*, et que chacun de tous les autres nombres n'est qu'une certaine multitude d'unités.

Il prend deux ensuite, et il trouve que deux est encore une mesure de vingt; car en comptant deux à deux, deux, quatre, six, etc., après avoir fait cela dix fois, il arrive justement à vingt.

Il prend trois et il trouve que ce n'est point une mesure de vingt; car, en comptant trois à trois, trois, six, neuf, douze, etc., après avoir fait cela six fois, il arrive à dix-huit, après quoi il n'y a plus que deux jusqu'à vingt.

Il prend quatre et trouve que c'est une mesure de vingt, parce que quatre pris cinq fois fait justement vingt.

Il trouve la même chose de cinq, parce que cinq pris quatre fois fait justement vingt.

Il trouve ensuite que ni six, ni sept, ni huit, ni neuf ne peuvent être des mesures de vingt, par la même raison qu'il a trouvé que trois ne le pouvait être.

Mais il trouve que dix en est une mesure, parce que dix fois deux font vingt.

Mais que ni onze, ni douze, ni treize, ni quatorze, ni quinze, ni seize, ni dix-sept, ni dix-huit, ni dix-neuf, ne peuvent, étant pris tant de fois, faire justement vingt, et ainsi n'en peuvent être la mesure.

Mais que vingt la peut être, parce qu'une fois vingt est vingt.

Il fait ensuite sur tout cela diverses autres réflexions :

La première, que pouvant y avoir des nombres qui n'ont point d'autre mesure que l'unité et eux-mêmes, il est bon de leur donner un nom qui les distingue des autres, et qu'on les peut appeler *nombres premiers ;*

La deuxième, que tous les nombres pairs, pouvant être partagés en deux moitiés égales, ont tous *deux* pour mesure.

La troisième, que de tous les nombres pairs il n'y a que *deux* qui soit un nombre *premier,* parce qu'il est le seul de tous les pairs qui n'ait pour mesure que l'unité et soi-même.

Je ne pousse pas cela plus loin ; mais voici les réflexions que j'y fais : la première, que je ne suppose aucun *être représentatif,* mais seulement que ce philosophe a eu d'abord les deux perceptions directes de vingt hommes et de vingt dragmes, sans se mettre en peine d'où il les a eues; et je veux bien, si on le veut, que ce soit Dieu qui les lui ait données à l'occasion des mouvements corporels qui se sont faits dans les organes de ses sens et dans son cerveau. Quoi qu'il en soit, de quelque opinion que l'on soit sur cela, on ne peut nier qu'il n'ait eu ces deux perceptions, puisque l'on

suppose qu'il a aperçu, qu'il a connu ces vingt hommes et ces vingt dragmes, et qu'il n'est pas possible aussi qu'il n'ait aperçu, qu'il n'ait connu ces vingt hommes et ces vingt dragmes, pourvu qu'il ait eu ces deux perceptions, de quelque part qu'il les ait eues, ce qui ne regarde point la *nature des idées,* mais leur origine.

La deuxième est que ces deux *perceptions,* que j'appelle *idées,* étant une fois posées, on ne peut nier que notre esprit n'ait la faculté de faire tout ce que j'ai fait faire à ce philosophe, car nous le faisons tous les jours; et ainsi nous sommes assurés que nous le pouvons faire *certissima scientia et clamante conscientia*, comme dit saint Augustin. Or, c'est cela proprement qu'on doit appeler *voir les propriétés des choses dans leurs idées :* voir dans l'idée de l'étendue qu'elle doit être divisible et mobile, voir dans l'idée de l'esprit que ce doit être une substance distinguée réellement de la substance étendue, voir dans l'idée de Dieu, c'est-à-dire dans l'idée de l'Être parfait, qu'il faut nécessairement qu'il existe; voir dans l'idée d'un triangle qu'il faut nécessairement que ces trois angles soient égaux à deux droits. On n'a besoin pour cela que de comprendre que notre esprit a le pouvoir de réfléchir sur ses pensées, et lorsqu'il a une fois la perception d'un objet, de le considérer avec plus d'attention.

On n'en peut pas douter, et c'est d'où dépendent toutes les sciences, surtout les abstraites, comme la métaphysique, la géométrie, l'arithmétique, l'algèbre ; car on n'y fait autre chose que de concevoir nettement et distinctement les objets les plus simples, à quoi servent les définitions. On y joint les rapports les plus faciles à connaître entre ces objets simples, ce qui fait les axiomes. Et de là, par de simples réflexions sur ces premières connaissances (et non sur des *êtres représentatifs* imaginaires), on tire cette chaîne admirable de conclusions, qui forcent par leur évidence tous les esprits raisonnables à s'y rendre, en vertu de cet unique principe : « Que tout ce qui est contenu dans la vraie idée d'une chose (c'est-

à-dire dans la perception claire que nous en avons) en peut être affirmé avec vérité. » Et il faut que ce soit Dieu qui nous ait donné une inclination invincible d'acquiescer à cela, et de le prendre pour le fondement de toute la certitude humaine ; puisque, s'il y a des gens qui peuvent dire de parole qu'ils n'y acquiescent pas, ils ne laissent pas d'y acquiescer en effet, comme il paraît en ce que les sciences où l'on s'applique uniquement à consulter ces idées, c'est-à-dire les perceptions naturelles que nous avons des choses, et à pénétrer ce qui est enfermé dans ces idées, telles que sont l'arithmétique, l'algèbre, la géométrie, se font recevoir par tout le monde pour indubitables.

Mais, comme mon principal but dans ce chapitre a été de démêler l'équivoque du mot *immédiatement*, je déclare ici que, si par concevoir *immédiatement* le soleil, un carré, un nombre cubique, on entend ce qui est opposé à les concevoir par le moyen des idées, telles que je les ai définies dans le chapitre précédent, c'est-à-dire par des idées non distinctes des perceptions ; je demeure d'accord que nous ne les voyons point *immédiatement*, parce qu'il est plus clair que le jour que nous ne les pouvons voir, apercevoir, connaître, que par les perceptions que nous en avons, de quelque manière que ce soit que nous les ayons. Mais il est clair aussi que cela n'est pas moins vrai de la manière dont nous concevons Dieu et notre âme, que de celle dont nous concevons les choses matérielles. Que si par ne les pas connaître *immédiatement*, on entend ne les pouvoir connaître que par des *êtres représentatifs* distingués des perceptions, je prétends que selon ce sens, ce n'est pas seulement *médiatement*, mais aussi *immédiatement* que nous pouvons connaître les choses matérielles aussi bien que Dieu et notre âme, c'est-à-dire que nous les pouvons connaître sans qu'il y ait aucun milieu entre nos perceptions et l'objet ; je dis *nos perceptions*, parce que j'avoue que nous avons souvent besoin de la perception réfléchie, outre la perception directe, pour les bien connaître.

Tout ce que dessus étant supposé, je crois pouvoir démontrer la fausseté de l'hypothèse de ces *êtres représentatifs;* car pour cela je n'ai besoin que de faire deux choses : l'une, de prouver clairement et évidemment que tous les principes et toutes les preuves sur lesquels on a bâti cet édifice des idées n'ont aucun fondement solide ; l'autre, de montrer que nous n'avons nulle nécessité, pour connaître les choses que Dieu a voulu que nous connussions, de ces *êtres représentatifs,* distingués des perceptions. Et c'est ce que j'espère que l'on verra par les démonstrations suivantes.

CHAPITRE VII.

Démonstrations contre les idées prises pour des *êtres représentatifs,* distingués des perceptions.

Propositions à démontrer.

Notre esprit n'a point besoin, pour connaître les choses matérielles, de certains *êtres représentatifs*, distingués des perceptions, qu'on prétend être nécessaires pour suppléer à l'absence de tout ce qui ne peut être par soi-même uni intimement à notre âme.

PREMIÈRE DÉMONSTRATION.

Un principe, qui n'est appuyé que sur une expression équivoque, qui n'est vraie que dans un sens, qui ne regarde point la question qu'on veut résoudre par ce principe, et qui, dans l'autre sens, suppose sans aucune preuve ce qui est en question, doit être banni de la véritable philosophie.

Or, telle est la première chose que l'auteur *de la Recherche de la Vérité* prend pour principe de ce qu'il veut prouver touchant la nature des idées.

Il ne pouvait donc pécher plus ouvertement contre ses propres règles, qu'en commençant par là son traité *de la Na-*

ture des Idées; et il ne peut l'avoir proposé comme indubitable, que faute de l'avoir bien examiné, et pour s'être laiss prévenir d'un sentiment communément reçu par les philosophes, n'ayant pas pris garde que c'était un reste des préjugés de l'enfance, qui n'était pas mieux fondé que cent autres qu'il a rejetés.

On ne peut nier la majeure, et l'auteur *de la Recherche de la Vérité* le fera moins que personne, vu le soin qu'il dit partout que l'on doit prendre dans les sciences, de n'admettre pour vrai que ce dont la vérité nous est clairement connue, et de ne s'en fier sur cela à l'autorité de personne.

Il ne reste donc à prouver que la mineure, ce qui est bien facile; ses paroles sont : « Tout le monde tombe d'accord que nous n'apercevons point les objets qui sont hors de nous par eux-mêmes. » L'équivoque est dans ces mots, *par eux-mêmes;* car ils peuvent être pris en deux sens; le premier, qu'ils ne se font point connaître à notre esprit par eux-mêmes, c'est-à-dire qu'ils ne sont point la cause que nous les apercevons; et qu'ils ne produisent point dans notre esprit les perceptions que nous avons d'eux : comme on dit que la matière ne se meut point de soi-même ou par soi-même, parce qu'elle ne se donne point à soi-même son mouvement. Ce premier sens est vrai, mais il ne fait rien à la question, qui est de *la nature des idées,* et non pas de leur origine. Il est clair aussi que ce n'est pas en ce sens qu'il a pris ces mots; car, soutenant comme il fait, que Dieu est l'auteur de toutes nos perceptions, il aurait dû mettre l'âme, aussi bien que toutes les choses matérielles, entre les choses que nous n'apercevons point par elles-mêmes, puisque selon lui c'est Dieu, et non pas notre âme, qui cause en notre esprit la perception par laquelle nous l'apercevons.

Il ne reste donc que le deuxième sens dans lequel il a pu prendre ces mots *par eux-mêmes,* en opposant *être connu par soi-même* (comme il croit que l'est notre âme quand elle se connaît) *à être connu par ces êtres représentatifs des objets*

distingués des perceptions, dont nous avons déjà tant parlé. Or, les prenant en ce sens, c'est supposer visiblement ce qui est en question avant que de l'avoir établi par aucune preuve, et ce qui aurait été reconnu sans peine devoir être rejeté comme faux, ou au moins comme douteux, s'il l'avait examiné par ses propres règles, et s'il avait philosophé dans cette matière, comme il fait dans les autres.

Car, si au lieu de nous renvoyer à ce prétendu *monde*, qu'il dit être d'accord de ceci et de cela, il s'était consulté soi-même et avait considéré attentivement ce qui se passe dans son esprit, il y aurait vu clairement qu'il connaît les corps, qu'il connaît un cube, un cône, une pyramide, et que, se tournant vers le soleil, il voit le soleil. Je ne dis pas que ses yeux corporels le voient; car les yeux corporels ne voient rien, mais son esprit, par l'occasion que ses yeux lui en donnent. Et si, poussant plus avant, comme il le devait pour observer ses règles, il s'était arrêté sur cette pensée : *je connais un cube, je vois le soleil*, pour la méditer et considérer ce qui y est enfermé clairement, je suis assuré que, ne sortant point de lui-même, il lui aurait été impossible d'y voir autre chose que la perception du cube, ou le cube objectivement présent à l'esprit, que la perception du soleil, ou le soleil objectivement présent à l'esprit; et qu'il n'y aurait jamais trouvé la moindre trace de cet *être représentatif* du cube ou du soleil, distingué de la *perception*, et qui aurait dû suppléer à l'absence de l'un et de l'autre. Mais que, pour l'y trouver, il aurait fallu qu'il l'y eût mis lui-même par un vieux reste d'un préjugé dont il n'aurait pas eu de soin de se dépouiller entièrement; c'est-à-dire qu'il ne l'y aurait trouvé que comme les défenseurs des formes substantielles les trouvent dans tous les corps de l'univers, parce qu'ils se sont imaginé qu'elles sont propres à expliquer ce que l'on remarque dans ces corps, et qu'on ne le pourrait pas faire sans cela. Puis donc que cette manière de philosopher, par ce qui est ou n'est pas enfermé dans les notions claires que nous avons

des choses lui est une raison convaincante de rejeter, comme une invention de gens oisifs, la supposition d'une forme substantielle dans tous les corps en la manière que l'entendent les philosophes de l'école, ce lui en devait être une aussi de rejeter, comme une pure imagination encore plus mal fondée, la supposition fantastique de ces *êtres représentatifs* des corps qui ont été inventés par la même voie que les formes substantielles, et dont la notion est encore plus obscure et plus confuse que celle de ces formes.

CHAPITRE VIII.

DEUXIÈME DÉMONSTRATION.

Ce n'est pas philosopher avec justesse, en traitant d'une matière importante, que de prendre d'abord pour un principe général, dont on fait dépendre tout ce que l'on dit dans la suite, ce qui non-seulement n'est pas clair, mais ce qui est tout contraire à ce qui nous est si clair et si évident qu'il nous est impossible d'en douter.

Or, c'est ce qu'a fait l'auteur *de la Recherche de la Vérité*, dans son traité *de la Nature des Idées*.

On ne peut donc philosopher avec moins de justesse qu'il a fait dans cette matière, ni d'une manière plus opposée à celle qu'il a suivie dans presque toutes les autres.

Il n'y a que la mineure à prouver.

Ce qu'il a supposé d'abord, comme un principe clair et indubitable, est que notre esprit ne pouvait connaître que les objets qui sont présents à notre âme. Et c'est ce qui lui fait dire : « Nous voyons le soleil, les étoiles et une infinité d'ob-« jets hors de nous ; et il n'est pas vraisemblable que l'âme « sorte du corps, et qu'elle aille, pour ainsi dire, se promener « dans les cieux pour y contempler tous ces objets. Elle ne « les voit donc point par eux-mêmes, et l'objet immédiat de

« notre esprit, lorsqu'il voit le soleil, par exemple, n'est pas « le soleil, mais quelque chose qui est intimement uni à « notre âme, et c'est ce que j'appelle *idée.* » Un homme qui parle de la sorte suppose manifestement, comme un principe clair et incontestable, que notre âme ne saurait apercevoir les objets qui sont éloignés du lieu où elle est. Et c'est de là qu'il conclut que, le soleil étant éloigné du lieu où est notre âme, il faut, afin que notre âme voie le soleil, ou qu'elle aille trouver le soleil, ou que le soleil la vienne trouver. Le premier, avec raison, ne lui paraît pas vraisemblable; « car « il n'est pas vraisemblable, dit-il, que l'âme sorte du corps, « et qu'elle aille se promener dans les cieux. » Il faudrait donc que ce fût le soleil qui la vînt trouver. Mais il y a encore plus d'inconvénient à vouloir que le soleil sorte de sa place pour aller trouver toutes les âmes qui le veulent voir. Que faire à cela? il nous sera donc impossible que nous voyions le soleil? Nous y trouverons un remède (disent les philosophes de l'école, aussi bien que l'auteur *de la Recherche de la Vérité*) et on nous doit savoir bon gré de l'avoir trouvé, car sans cela tout était perdu. Les hommes auraient eu beau dire qu'ils voient le soleil, nous leur aurions prouvé démonstrativement que ce sont des rêveurs, et qu'il est impossible qu'il le voient. L'argument aurait été concluant : notre âme ne saurait voir que les objets qui lui sont présents; cela est indubitable. Or, le soleil est éloigné de notre âme de plus de trente millions de lieues, à ce que dit M. Cassini; il faudrait donc, avant qu'elle le pût voir, ou qu'elle s'approchât de lui, ou qu'il s'approchât d'elle. Or, vous ne croyez pas que votre âme soit sortie de votre corps pour aller trouver le soleil, ni que le soleil soit sorti du ciel pour s'unir intimement à votre âme; vous rêvez donc quand vous dites que vous voyez le soleil. Mais ne vous fâchez pas, nous vous allons tirer de cet embarras, et nous vous donnerons le moyen de le voir. C'est qu'au lieu du soleil, qu'il n'y aurait pas d'apparence de faire sortir si souvent du lieu où il est (ce serait trop

d'embarras), nous avons trouvé fort ingénieusement un certain *être représentatif,* qui tient sa place, et qui suppléera à son absence en s'unissant intimement à nos âmes. Et c'est à cet *être représentatif* du soleil (quel qu'il soit et de quelque part qu'il vienne, car c'est de quoi nous ne sommes pas encore d'accord entre nous) que nous avons donné le nom d'*idée* ou d'*espèce*.

Mais, raillerie à part, il est certain que notre ami a supposé, par ce qu'il dit en cet endroit, aussi bien que dans tout le reste de son traité *de la Nature des Idées*, que notre âme ne peut voir, ni connaître, ni apercevoir (car tout celà est la même chose) les objets éloignés du lieu où elle est, tant qu'ils en demeurent éloignés.

Or, non-seulement je doute de ce prétendu principe, mais je soutiens qu'il est faux, de la dernière fausseté; parce qu'il est évident, de la dernière évidence, que notre âme peut connaître une infinité de choses éloignées du lieu où elle est, et qu'elle le peut parce que Dieu lui en a donné le pouvoir. La preuve en est facile :

Par le huitième axiome, la conséquence est nécessaire de l'acte au pouvoir, c'est-à-dire qu'il est certain que qui fait une chose (prenant largement le mot de faire, selon la onzième définition) a le pouvoir de la faire, et par conséquent que l'on doit dire qu'il a cette faculté, selon la douzième définition, et qu'il la tient de l'auteur de sa nature quand c'en est une dépendance, selon la treizième.

Or par la cinquième demande jointe à la neuvième définition il m'est certain que mon âme a vu une infinité de fois le soleil, les étoiles, et les autres ouvrages de Dieu et des hommes, qui n'étaient pas des spectres, mais de véritables hommes, et créés de Dieu comme moi.

Donc je suis certain que mon âme a la faculté de voir toutes choses ; et que, comme c'est une dépendance de la pensée qui est sa nature, elle la tient de Dieu qui est l'auteur, c'est-à-dire que c'est Dieu, qui l'ayant faite une substance

qui pense, qui voit, qui connaît, lui a donné aussi la faculté de voir toutes les choses que je viens de dire.

Or, toutes ces choses, le soleil, les étoiles, les hommes qui m'ont entretenu, et généralement tous les corps de la nature, hors celui qui est joint à mon âme, sont éloignés du lieu où est mon âme.

Donc mon âme a la faculté de voir des corps éloignés du lieu où elle est, et Dieu, en la créant, lui a donné cette faculté, parce que c'est une dépendance de sa nature, selon la dernière définition.

Je ne vois pas ce qu'on peut répondre à cela : et on en sera encore plus convaincu, si on considère que Dieu, d'une part, a créé l'homme pour être le spectateur et l'admirateur de ses ouvrages; et que de l'autre, ayant joint l'âme à un corps, il faut bien qu'il lui ait donné la faculté, c'est-à-dire le pouvoir de voir, d'apercevoir, de connaître, non-seulement le corps auquel elle est jointe, mais aussi tous les autres qui l'environnent, qui pouvaient lui nuire ou l'aider à la conservation du sien. Or, il ne se pouvait pas faire que tous les autres corps n'en fussent éloignés. Il a donc fallu nécessairement qu'il lui ait donné le pouvoir de connaître les corps éloignés du lieu où elle serait, c'est-à-dire du corps auquel elle serait jointe.

Mais d'où vient donc, me dira-t-on, que tout le monde s'est laissé aller à cette pensée, que l'âme ne pouvant connaître les objets éloignés d'elle, il fallait que quelque chose servît à les lui rendre présents, et que c'est à quoi sont nécessaires les idées ou espèces?

J'en ai déjà donné la raison dans le chapitre 4. C'est la comparaison de la vue corporelle mal entendue avec la vue de l'esprit. Et l'équivoque du mot de *présence* y a aussi beaucoup servi, comme je l'ai marqué; car il est fort ordinaire que le même mot, étant appliqué à l'esprit et au corps, est pris par la plupart du monde fort grossièrement, et selon ce qu'il convient au corps, lors même qu'on l'applique à

l'esprit. Ainsi le mot de *présence*, signifiant au regard des corps une *présence locale*, et au regard des esprits une *présence objective*, selon laquelle les objets sont dits être dans notre esprit, quand ils y sont objectivement, c'est-à-dire quand ils en sont connus, selon la quatrième définition : cette *présence objective* étant trop spirituelle pour la plupart du monde, et la *présence locale* leur étant bien plus connue, on a attaché deux sens très-faux à cette proposition équivoque : *Il faut que les corps soient présents à l'âme pour en être connus*. Le premier est qu'on s'est imaginé que cette *présence* était préalable à la connaissance des corps, et qu'elle était nécessaire, afin que les corps fussent en état d'être connus ; au lieu que cette présence des objets dans notre esprit, n'étant autre chose qu'une *présence objective*, n'est point différente de la perception que notre esprit a de l'objet, et ainsi n'a garde de précéder la connaissance qu'il en a, puisque c'est par cela même qu'il les connaît, qu'ils lui sont présents.

Le second faux sens est qu'ils ont pris grossièrement cette *présence* pour une *présence locale*, telle qu'est celle qui convient aux corps ; comme il paraît assez par l'auteur même *de la Recherche de la Vérité*, qui fait consister en cela la difficulté qu'aurait l'âme de voir le soleil par lui-même, de ce qu'il est si éloigné, et qu'il n'est pas vraisemblable qu'elle sorte de son corps pour l'aller trouver dans le ciel. Il regarde donc *l'éloignement local* comme un obstacle qui met un corps hors d'état de pouvoir être vu par notre esprit : donc c'est aussi une *présence locale* qu'il croit nécessaire afin que notre esprit voie ses objets.

Cependant, comme les fausses opinions ne sauraient bien s'entretenir, et qu'elles se démentent toujours par quelque endroit, ils disent d'autres choses, qui font voir que cette *présence locale* n'y fait rien du tout ; et que selon eux, quand Dieu aurait permis à notre âme de sortir de notre corps pour aller trouver le soleil afin de le voir, elle aurait fait un grand

voyage fort inutilement, puisqu'elle ne le verrait pas davantage lorsqu'elle serait non-seulement tout proche, mais au dedans même de cet astre, qu'en demeurant où elle est. Car notre âme pourrait-elle être plus présente au soleil qu'elle l'est à son propre corps? Or, selon l'auteur *de la Recherche de la Vérité*, elle ne voit non plus son propre corps par lui-même que tous les autres : donc c'est en vain qu'il allègue, comme une raison qui empêche notre âme de voir le soleil par lui-même, de ce qu'elle en est éloignée et qu'elle ne peut pas sortir de son corps pour s'aller promener dans le ciel; puisque, présent ou éloigné, c'est pour elle la même chose, et qu'elle est condamnée, par une sentence irrévocable de cette philosophie des fausses idées, de ne voir jamais aucun corps par lui-même, présent ou absent, proche ou éloigné. Et je pourrais même ôter ces mots *par lui-même*, et dire absolument qu'elle est condamnée à ne voir jamais aucun corps, comme nous le verrons dans la suite.

On dira peut-être que cela vient de ce que les corps ne peuvent être présents à notre âme de la manière qui est nécessaire afin que notre esprit les aperçoive. Mais je ne saurais croire que notre ami approuvât cette réponse. Il hait trop les termes vagues qui ne sont point expliqués, pour prétendre que nous nous en devons payer. Il faudrait donc qu'il nous fît entendre ce que c'est au regard d'un corps qu'*être présent à notre âme de la manière qui est nécessaire, afin que notre esprit l'aperçoive*. Or, quelle notion distincte nous pourrait-il donner de cette sorte de présence, si ce qu'il en dira nous fait comprendre que ce n'est ni la *présence objective*, ni la *présence locale?* Il faudra donc qu'il abandonne la prétendue nécessité d'une présence locale entre le soleil et notre âme, afin que notre âme puisse voir le soleil. Et il ne le pourrait faire sans m'accorder tout ce que j'ai entrepris de prouver, et sans être en même temps obligé de reconnaître qu'il n'a pas assez pris garde à ce qu'il disait, quand il a représenté l'éloignement local du soleil, comme une raison qui

empêchait notre âme de le voir, à moins que cet empêchement ne fût levé; ou parce que notre âme, sortant de notre corps, irait trouver le soleil, ce qui n'est pas vraisemblable, ou parce que quelque être représentatif du soleil viendrait s'unir intimement à notre âme, pour suppléer à son absence. Car, s'il était maintenant forcé d'avouer que la présence locale, ou l'éloignement local ne fait rien à un corps, pour pouvoir ou ne pouvoir pas être l'objet de notre esprit, ce qu'il dit de l'éloignement du soleil, et de ce que notre âme ne sort pas de notre corps pour l'aller trouver, serait aussi peu raisonnable, que si, parlant d'un bas Breton, qui m'aurait parlé en sa langue que je n'entends pas, je me plaignais de n'avoir pu rien comprendre à tout ce qu'il m'aurait dit, parce qu'il m'aurait parlé trop bas; ce qui serait sans doute ridicule, puisqu'au regard d'une langue que je n'entends point, que l'on me la parle bas, ou que l'on me la parle haut, c'est pour moi la même chose. L'application est aisée à faire.

Que si, pour ne pas tomber dans cet inconvénient, il persistait toujours à nous expliquer cette présence d'une *présence locale*, l'argument que j'ai fait contre demeure donc dans toute sa force. Et en voici encore un autre que je ne crois pas moins fort.

Il est certain, par la sixième demande, que mon esprit n'aperçoit pas seulement les choses matérielles singulières, comme un tel carré, un tel triangle, un tel cube, mais qu'il conçoit un carré en général, un triangle en général, un cube en général; et sans cela il n'y aurait point proprement de géométrie; car, quand un géomètre démontre les propriétés d'un carré ou d'un triangle, ce n'est point d'un tel carré ou d'un tel triangle, mais de tout carré et de tout triangle.

Or, ces sortes d'objets, quoique corporels, un carré en général, un triangle en général, un cube en général, ne sont nulle part *localement;* et ce qui n'est nulle part localement ne peut être localement ni présent ni absent de mon âme.

Et il en est de même des nombres abstraits qui sont l'objet de l'arithmétique.

On ne peut donc dire raisonnablement que c'est parce qu'ils sont absents localement de mon âme, qu'ils ont besoin d'*êtres représentatifs*, qui suppléent à cette absence, pour en pouvoir être connus.

Voici encore une autre raison qui, pour être un peu subtile, n'en sera pas moins bonne.

Parce que c'est une condition de l'objet de la volonté d'être bon ou de le paraître, afin d'en pouvoir être aimé, il est impossible que notre volonté aime un objet que comme bon: D'où il s'ensuit, ce me semble, que si c'était une condition de l'objet de l'entendement d'être présent localement à notre âme pour en être connu, il faudrait que, comme notre volonté ne peut rien aimer comme mauvais, notre entendement ne pût aussi rien concevoir comme absent localement de notre âme.

Or, nous ne pouvons douter que notre esprit ne conçoive une infinité de choses, comme absentes du lieu où est notre âme : comme quand, par exemple, la mère du jeune Tobie pleurait si amèrement de ce qu'il tardait à revenir, il est bien certain que son esprit le concevait comme absent d'elle.

Donc, la présence locale n'est point une condition nécessaire à ce qu'un objet puisse être vu de notre âme, et par conséquent l'absence locale ne fait rien aussi à ce qu'il n'en puisse être vu.

On ne s'est avisé de s'imaginer le contraire que parce que depuis le péché, n'étant presque appliqués qu'au soin de la conservation de notre machine, principalement dans l'enfance, qui dure longtemps en bien des gens, nous avons bien de la peine à nous élever au-dessus de la matière et à concevoir spirituellement les choses spirituelles. Nous y mêlons presque toujours des notions de ce qui ne convient qu'aux corps, et nous nous imaginons qu'en les laissant dans le même

genre nous les avons néanmoins mises en état d'être attribuées aux esprits, en les concevant, à ce qu'il nous semble, d'une manière un peu moins grossière que quand nous les attribuons aux corps. C'est ce qui fait que saint Thomas a raison de dire, après Boèce, qu'il y a des maximes très-claires et très-certaines, qui ne sont néanmoins telles qu'à l'égard des sages, et qui n'entrent point dans l'esprit du peuple, dont ils donnent pour exemple que les choses incorporelles ne sont point dans un lieu : *Quædam sunt communes animi conceptiones, et per se notæ, apud sapientes tantum, ut incorporalia in loco non esse*. Car il n'y a presque personne qui, quoique persuadé que notre âme est incorporelle, ne croie que pour être, il faut qu'elle soit en quelque lieu, et qu'elle aurait cessé d'être, si elle n'était quelque part. Il ne faut donc pas s'étonner si on a changé, sans presque s'en apercevoir, la *présence objective,* qui est la seule nécessaire à un corps aussi bien qu'à toute autre chose, pour être connu de notre esprit, mais qui n'est point différente de la connaissance même; si on l'a, dis-je, changée en une *présence locale* (le mot de *présence* étant beaucoup plus lié à cette notion qu'à l'autre), et si ensuite on a tiré de la supposition de cette *présence locale* comme nécessaire, afin qu'un objet puisse être en état d'être aperçu par notre âme, toutes les conséquences bizarres que nous ont enfantées ces *êtres représentatifs,* qui doivent suppléer à l'absence des corps, sauf à disputer entre ceux qui conviennent en général de la nécessité de ces êtres chimériques ce qu'on doit entendre par là, et quelle est leur origine; car il est assez plaisant qu'ils commencent tous par ne point douter qu'il ne faille nécessairement qu'une chose soit parce qu'ils croient en avoir besoin, pour expliquer comment notre âme, sans sortir de son corps, peut voir le soleil, qui en est éloigné de tant de millions de lieues, sauf à chercher ensuite à loisir ce que ce sera qui leur rendra ce bon office de leur donner le moyen d'expliquer ce qu'ils verraient clairement n'avoir pas besoin de leurs prétendues explications, s'ils

avaient voulu prendre la peine de consulter ce qui se passe dans leur esprit, sans y vouloir mêler des choses qu'ils n'y trouvent point, et qui ne conviennent qu'à leur machine, comme est la considération de la présence ou de l'absence locale.

CHAPITRE IX.

TROISIÈME DÉMONSTRATION.

Celle-ci sera plus courte. Elle consistera à faire voir qu'une proposition, qu'il joint aux précédentes, et qui ne lui paraît pas moins considérable, est encore une proposition équivoque, qui dans un sens est véritable, mais entièrement inutile à son dessein; et dans l'autre est très-fausse, et suppose ce qui est en question.

Cette proposition est : « Il faut bien remarquer qu'afin que « l'esprit aperçoive quelque chose, il est absolument *néces-* « *saire* que l'idée de cet objet lui soit actuellement présente ; « mais il n'est pas nécessaire qu'il y ait au dehors quelque « chose de semblable à cette idée. »

J'ai fait voir dans les chap. 3 et 4 que dans le commencement de son ouvrage il prend le mot d'*idée* pour la perception même; mais que dans le lieu où il traite expressément de la *nature des idées,* il le prend pour un certain *être représentatif,* distingué réellement de la perception et de l'objet. Ainsi, on ne peut porter aucun jugement de cette proposition, si on ne lève auparavant l'ambiguïté du mot d'*idée ;* et pour cela il en faut faire deux propositions, en mettant dans chacune l'une des deux définitions en la place du défini.

Voici la première, où le mot d'*idée* sera pris pour la perception même. « Il faut bien remarquer qu'afin que l'esprit « aperçoive quelque objet, il est absolument nécessaire que « l'idée de cet objet (prise pour sa perception) lui soit actuel-

« lement présente : il n'est pas possible d'en douter ; mais il « n'est pas nécessaire qu'il y ait au dehors quelque chose de « semblable à cette perception. »

Rien n'est plus vrai que cette proposition, prise en ce sens, dans toutes ces deux parties ; car comment notre esprit pourrait-il apercevoir quelque chose, s'il n'en avait l'idée, c'est-à-dire, la perception ? Il est certain aussi que la perception de plusieurs choses est actuellement dans notre esprit, quoique ces choses ne soient pas actuellement hors de nous.

Et voici la deuxième proposition, où le mot d'*idée* est pris comme dans le premier chapitre de la deuxième partie du troisième livre, qui est l'endroit que nous examinons présentement, pour un certain *être représentatif*, distingué de la perception, qui supplée à l'absence des objets, et met par là l'esprit en état de les pouvoir connaître.

« Il faut bien remarquer qu'afin que l'esprit aperçoive « quelque objet, il est absolument nécessaire que cet être « représentatif, à qui je viens de donner le nom d'*idée*, lui « soit actuellement présent : il n'est pas possible d'en douter. « Mais il n'est pas nécessaire qu'il y ait au dehors quelque « chose de semblable à cet être représentatif. »

Mais cette proposition étant conçue en ces termes, non-seulement *il est possible d'en douter*, mais je la nie absolument dans sa première partie, ne voyant aucun besoin de ce prétendu *être représentatif* pour connaître aucun objet, ou présent ou absent. Et ainsi, supposer *qu'il n'est pas possible de douter de la nécessité de cet être représentatif*, c'est manifestement supposer ce qui est en question. Et, pour la deuxième partie, s'il n'est pas nécessaire qu'il y ait au dehors quelque chose de semblable à l'*être représentatif*, il n'est pas plus nécessaire qu'il y ait au dehors quelque chose *d'existant* qui soit semblable à la perception que j'ai du soleil. D'où il s'ensuit, que ce n'est pas une raison qui m'oblige d'avoir recours à ces *êtres représentatifs*, distingués des perceptions, de ce que je pourrais concevoir le soleil, quoiqu'il n'y eût

point de soleil au monde; car comme alors ce serait le soleil possible que je concevrais, et non le soleil existant, quoique par erreur je pusse croire que ce serait le soleil existant, il en faudrait dire de même de l'*être représentatif* du soleil, supposé qu'il n'y eût point de soleil; savoir, qu'il me représenterait un soleil possible et non le soleil existant, et que ce me serait aussi une occasion d'erreur, si je jugeais de là que le soleil existe.

CHAPITRE X.

QUATRIÈME DÉMONSTRATION.

Rien ne doit être plus suspect à ceux qui philosophent raisonnablement que ces *entités* philosophiques, dont on n'a que des notions fort confuses, et qu'on voit assez n'avoir été inventées que pour expliquer de certaines choses que l'on a cru ne se pouvoir expliquer sans cela. Mais il n'y a pas lieu de douter qu'on ne les doive rejeter absolument quand on peut montrer qu'on n'en a que faire et qu'on s'en peut fort bien passer. On est assuré que l'auteur *de la Recherche de la Vérité* ne contestera point cette maxime.

Il n'y a donc qu'à prouver que ces prétendus *êtres représentatifs,* qu'il appelle *idées,* sont de cette nature, et qu'on n'en a nul besoin pour l'usage qu'il leur attribue, qui est de donner moyen à notre esprit de voir les choses matérielles. Et cela est bien facile.

1. Dieu n'a point voulu créer notre âme et la mettre dans un corps qui devait être environné d'une infinité d'autres corps, qu'il n'ait voulu aussi qu'elle fût capable de connaître les corps; et que par conséquent il n'ait voulu aussi que les corps fussent conçus par notre âme.

Or toutes les volontés de Dieu sont efficaces : il est donc certain que Dieu a donné à nos esprits la faculté de voir les

corps, et aux corps la faculté passive, pour parler ainsi, d'être vus par notre esprit. Tout cela est plus clair que le jour. Mais voici la suite.

Dieu ne fait point par les voies composées ce qui se peut faire par des voies plus simples : c'est le grand principe de notre ami, dont il s'est servi dans cette matière même de la *nature des idées*. (Page 177.)

Or, Dieu ayant voulu que notre esprit connût les corps, et que les corps fussent connus par notre esprit, il a été sans doute plus simple de rendre notre esprit capable de connaître immédiatement les corps, c'est-à-dire sans des *êtres représentatifs*, distingués des perceptions (car c'est dans ce sens que je prendrai toujours ici le mot d'*immédiatement*), et les corps capables d'être immédiatement connus par notre esprit, que de laisser l'âme dans l'impuissance de les voir autrement que par le moyen de certains *êtres représentatifs* et d'une manière si embarrassée qu'il n'y a point d'homme sincère qui puisse dire de bonne foi qu'il l'ait comprise.

Comment donc l'auteur *de la Recherche de la Vérité*, qui fait tant valoir cette maxime, que Dieu agit toujours par les voies les plus simples, qu'il la pousse quelquefois trop loin, s'est-il pu mettre dans l'esprit que notre âme n'était pas capable de voir les corps immédiatement, mais seulement par le moyen de ces prétendus *êtres représentatifs*, à qui il donne sans raison le nom d'*idées?*

2. Je suppose que mon âme ne pense à aucun corps, mais qu'elle est occupée de la pensée de soi-même, ou à rechercher la propriété de quelque nombre. Il s'agit de savoir comment il se pourra faire qu'elle passe de cette pensée à celle du corps *A*. Vous voulez qu'elle ne le puisse voir que par le moyen d'un certain *être représentatif* de ce corps *A* ; mais je vous demande s'il suffira que cet *être représentatif*, quel qu'il soit, créé ou incréé, soit intimement uni à mon âme sans qu'il se fasse aucune nouvelle modification dans mon âme, c'est-à-dire sans qu'elle reçoive aucune nouvelle perception.

Il est visible que non ; car cet *être représentatif* ne lui peut servir de rien, si elle ne l'aperçoit. Or, je suppose qu'elle ne l'apercevait pas auparavant ; il faut donc nécessairement qu'elle en ait une nouvelle perception. Or, cette nouvelle perception sera-t-elle seulement la perception de l'*être représentatif*, que j'appellerai *B*, ou si elle le sera aussi du corps *A*.

Si elle l'est de l'un et de l'autre, donc l'un et l'autre sera en même temps objectivement dans mon esprit ; donc ce sera la perception de l'un et de l'autre qui sera l'objet immédiat de ma pensée, et ni l'un ni l'autre n'en sera que l'objet immédiat, selon ce qui a été dit dans le chapitre 6. Et ainsi, afin qu'on pût dire que je vois *B* immédiatement et *A* médiatement, il faudrait que je les visse par deux perceptions différentes, et que celle de *B* fût cause de celle d'*A*.

Que si on dit que cette première perception n'est pas la perception de l'*être représentatif*, il en faudra donc une seconde qui soit la perception du corps *A* ; car c'est le corps *A* que j'ai besoin de voir, parce qu'il me peut être utile ou dommageable à la conservation de ma machine ; au lieu que l'*être représentatif*, qu'on voudrait que je visse auparavant, n'y saurait faire ni bien ni mal. Puis donc qu'il en faut venir à la fin à la perception du corps *A*, sans laquelle mon âme, qui a besoin de le voir, ne le verrait jamais, et avec laquelle il est impossible qu'elle ne le voie, pourquoi l'Être infiniment parfait, qui agit toujours par les voies les plus simples, n'y serait-il pas venu tout d'un coup? Et quelle apparence qu'il eût été chercher un détour aussi inutile que celui qu'on lui fait prendre pour exécuter la volonté qu'il a eue de rendre mon âme capable de voir les corps, et les corps capables d'être vus par mon âme? car, comme j'ai déjà dit, cela a dû être réciproque, et sa volonté s'est dû étendre aussi bien à l'un qu'à l'autre. Ce qui prévient ce que l'on pourrait dire que l'âme d'elle-même serait bien capable de voir immédiatement les corps, c'est-à-dire sans *êtres représentatifs*, puisqu'elle peut bien se voir ainsi elle-même ;

mais que c'est que les corps sont trop grossiers et trop disproportionnés à la spiritualité de l'âme pour pouvoir être vus immédiatement.

Mais, comme on ne peut avoir que cette défaite, il est bon de l'examiner encore en particulier. Rien en vérité ne me paraît plus étrange que de dire que les corps sont trop grossiers pour pouvoir être vus immédiatement par notre âme; car on aurait raison d'alléguer la grossièreté et l'imperfection des corps, s'il s'agissait de les rendre *connaissants*, comme on ne fait que trop souvent dans la philosophie commune, où l'on veut que les bêtes connaissent, et que les plantes choisissent leur aliment, et que toutes les choses pesantes aillent chercher le centre de la terre comme le lieu de leur repos, ce qui ne se pourrait sans connaissance; mais, quand il s'agit seulement d'être connu, que peut faire à cela l'imperfection des choses matérielles? Connaître est sans doute une grande perfection en ce qui connaît, et ainsi ce qui est dans le plus bas degré de la nature intelligente, est quelque chose, sans comparaison, de beaucoup plus plus grand et plus admirable que tout ce qu'il y a de plus accompli dans la nature corporelle. Mais être connu n'est qu'une simple dénomination dans l'objet connu, et il suffit pour cela de n'être pas un pur néant; car il n'y a que le néant qui soit incapable d'être connu; et être connaissable, pour parler ainsi, est une propriété inséparable de l'être, aussi bien que d'être *un*, d'être *vrai* et d'être *bon*; ou plutôt c'est la même chose que d'être *vrai*, ce qui est vrai étant l'objet de l'entendement, comme ce qui est bon est l'objet de la volonté. De sorte que c'est l'imagination du monde la plus mal fondée de vouloir qu'un corps, comme corps, ne soit pas un objet proportionné à l'âme pour ce qui est d'en être connu.

Il paraît aussi que l'auteur *de la Recherche de la Vérité* ne s'arrête point à la matérialité des corps, pour les rendre incapables d'être connus immédiatement par mon âme,

puisque, si on l'en croit, elle ne saurait non plus connaître immédiatement les âmes des autres hommes. Et, comme il prétend en même temps que nous ne les connaissons ni en elles-mêmes, ni par idée, il se réduit à dire (page 207) que nous ne les connaissons que par conjecture; sur quoi j'aurais bien des choses à dire, mais cela me détournerait trop de mon sujet.

A quoi donc en reviendra-t-on? Ce sera sans doute à cette *union intime*, que l'on prétend que tous les objets de notre esprit doivent avoir avec notre âme, afin d'être en état d'en pouvoir être connus immédiatement. Or, ni les corps, quels qu'ils soient, ni les âmes des autres hommes, ne peuvent être unis intimement à mon âme : donc ils n'en peuvent être connus immédiatement.

Mais n'y a-t-il qu'à donner à Dieu des lois bizarres et sans fondement? N'y a-t-il qu'à l'assujettir aux vaines imaginations des philosophes pour l'obliger, lui *qui agit toujours par les voies les plus simples*, à prendre un aussi étrange circuit que l'on voudrait qu'il prît, pour exécuter la volonté qu'il a de faire connaître à notre âme les choses matérielles? Je n'aurai donc qu'à dire aussi qu'on ne peut concevoir qu'un corps sorte de son repos qu'on ne le pousse, et qu'il ne saurait être poussé que par quelque vertu, ni continuer son mouvement que cette vertu ne continue de le pousser, et que c'est ce qui s'appelle *vertu impresse;* et qu'ainsi, puisque l'on veut maintenant que ce soit Dieu qui donne le mouvement à tous les corps particuliers, il faudra que ce soit aussi par une *vertu impresse,* qui n'est guère moins universellement reconnue par les philosophes de l'école que ces *êtres représentatifs* des objets; car quelle raison pourra-t-on avoir, pour rejeter cette dernière pensée, que je n'aie aussi pour rejeter la première?

On dira que la nécessité de cette *vertu impresse,* pour faire continuer le mouvement aux corps que l'on jette, est une imagination que l'on a supposée sans l'avoir bien exa-

minée, et qu'on ne saurait appuyer d'aucune preuve valable. J'en dis autant de la prétendue nécessité que l'on a supposée avec aussi peu de fondement qu'avaient tous les objets de notre esprit d'être unis intimement à notre âme, afin d'être en état d'en pouvoir être connus.

On dira que, laissant là cette *vertu impresse*, il est impossible de concevoir que Dieu, donnant le mouvement à un corps, ce corps ne se meuve pas, et qu'ainsi Dieu n'ayant pour but que de faire mouvoir ce corps, il serait contre sa sagesse d'y employer cette *vertu impresse*, puisqu'il le peut faire sans cela.

Je dis de même qu'il est impossible de concevoir que Dieu donne à mon esprit la perception du corps *A*, et que je n'aperçoive pas le corps *A*, et qu'ainsi Dieu n'ayant pour but que de me faire apercevoir le corps *A*, parce que cela m'est nécessaire pour la conservation du mien, il serait contre sa sagesse d'y employer un *être représentatif* uni intimement à mon âme, quel qu'il puisse être ; puisqu'il peut faire sans cela qu'elle connaisse le corps *A*, et qu'il ne fait jamais par des détours inutiles ce qu'il peut faire par des voies plus simples. Je serai fort trompé, si on me peut faire voir que ces dernières instances contre la nécessité des *êtres représentatifs* ne soient pas aussi bien fondées et aussi solides que les premières contre la nécessité d'une *vertu impresse*.

On peut voir ce que j'ai dit dans le chapitre 6 sur la manière dont nous voyons les propriétés des choses dans leurs idées. Et je ne doute point qu'on n'en conclue que ces *êtres représentatifs*, distingués des perceptions, ne sont bons à rien, puisque, les laissant là pour ce qu'ils valent, je trouve sans peine de quoi expliquer tout ce qui se passe dans la connaissance humaine. Et ceux mêmes qui les supposent sont obligés d'avouer qu'ils ne me sauraient servir de rien, si je ne les connais, et que je ne connaisse par eux les objets qu'ils représentent, c'est-à-dire si je n'ai par là la perception d'un carré, pour laquelle on s'est imaginé que j'avais

besoin d'un *être représentatif* intimement uni à mon âme. Or, dès que j'ai la perception d'un carré, qui peut douter que, si je cherche les propriétés d'un carré, ce ne soit dans cette perception que je les cherche? Et par conséquent, comme j'ai dit dans le chapitre 6, lorsqu'on dit : *ceci ou cela est enfermé dans l'idée d'une telle chose*, le mot d'*idée* signifie la perception que nous avons de cet objet, et non un prétendu *être représentatif* que l'école a inventé, croyant en avoir besoin, mais qui certainement n'est bon à rien en la manière qu'ils l'entendent.

CHAPITRE XI.

CINQUIÈME DÉMONSTRATION.

Rien ne peut convaincre davantage un homme qui raisonne bien de la fausseté d'un principe, que quand il le conduit dans des erreurs tout à fait absurdes et directement contraires à ce qu'il aurait supposé pour indubitable, qui l'est en effet, et qui est la chose même qu'il avait prétendu expliquer par ce principe.

Or, c'est ce qui est arrivé à l'auteur *de la Recherche de la Vérité*, dans l'emploi qu'il a fait de ce principe : « Qu'afin « qu'un objet puisse être en état d'être aperçu immédiate« ment par notre esprit, il faut qu'il soit intimement uni à « notre âme. »

Car il n'a employé ce principe qu'après avoir supposé, comme une chose incontestable, que nous voyons une infinité de corps, et que notre esprit les aperçoit, mais que la difficulté est d'expliquer comment il les aperçoit. C'est ce qui lui fait dire, dans le titre du chapitre 1er de la deuxième partie du livre troisième : « Que les idées nous sont néces« saires pour apercevoir tous les objets matériels. » Il suppose donc qu'on les aperçoit. Et c'est comme si je disais que

les lunettes d'approche nous sont nécessaires pour apercevoir les satellites de Jupiter et de Saturne; car certainement il serait ridicule de parler ainsi, si même avec ces lunettes nous n'apercevions point les satellites de ces deux planètes. Il dit encore, dès le commencement de ce chapitre, comme nous avons déjà vu : « Nous voyons le soleil, les étoiles et « une infinité d'objets hors de nous. » Et un peu plus bas : « Toutes les choses que l'âme aperçoit sont de deux sortes : « ou elles sont dans l'âme, ou elles sont hors de l'âme. « Notre âme n'a pas besoin d'idée pour apercevoir les pre- « mières; mais, pour celles qui sont hors de l'âme, nous ne « pouvons les apercevoir que par le moyen des idées, supposé « que ces choses ne puissent pas lui être intimement unies. »

Il est donc indubitable par tout cela que nous apercevons les choses qui sont hors de l'âme, aussi bien que celles qui sont dans l'âme; mais toute la difficulté est de savoir si nous avons besoin d'idées pour voir les unes plutôt que les autres, et de quelle nature seront ces idées, dont on aura besoin pour voir celles qui sont hors de nous.

Dans tout ce troisième livre, il demeure dans cette supposition que nous apercevons les choses matérielles, mais que ce ne peut être que par des idées. Et il dit même expressément, dans le chapitre 6, page 200, qu'on ne voit pas tant les idées des choses que les choses mêmes que les idées représentent. « Car lors, dit-il, qu'on voit un carré, on ne « dit pas qu'on voit l'idée de ce carré, qui est unie à l'esprit, « mais seulement le carré qui est au dehors. »

Cependant, dans les *Éclaircissements*, poussant encore plus loin les conséquences naturelles de cette philosophie des idées, il nous transporte tout d'un coup en des pays inconnus, où les hommes n'ont plus de véritable connaissance les uns des autres, ni même de leurs propres corps, ni du soleil et des astres que Dieu a créés, mais où chacun ne voit, au lieu des hommes vers lesquels il tourne les yeux, que des *hommes intelligibles;* au lieu de son propre corps qu'il regarde,

qu'un *corps intelligible*; au lieu du soleil et des autres astres que Dieu a créés, qu'un *soleil et des astres intelligibles*, et au lieu des espaces matériels, qui sont entre nous et le soleil, que des *espaces intelligibles*. On croira peut-être que je ne dis cela que pour rire, et que ce ne sont que des conséquences qu'il n'avoue point, et que je lui attribue sans raison. Écoutons-le donc parler lui-même en la page 546 :

« Il faut prendre garde que le soleil, par exemple, que l'on « voit n'est pas celui que l'on regarde. Le soleil et tout ce « qu'il y a dans le monde matériel n'est pas visible par lui-« même : je l'ai prouvé ailleurs. L'âme ne peut voir que le « soleil auquel elle est immédiatement unie. »

C'est visiblement le contraire de ce que nous venons de voir qu'il dit en la page 200 : « Lorsqu'on voit un carré, « on ne dit pas que l'on voit l'idée de ce carré qui est unie « à l'esprit, mais le carré même qui est au dehors. » Il faut donc qu'ayant pénétré plus avant dans ces mystérieuses idées, à mesure qu'il a plus avancé dans son travail, il ait reconnu que la manière dont il s'était expliqué dans cette page 200 n'était pas assez exacte, et que c'était trop se conformer aux sentiments et au langage du peuple, que de dire : « que lorsqu'on voit un carré, c'est le carré même qui est « au dehors que l'on voit, et non pas l'idée du carré qui « est unie à l'esprit, » mais que, pour parler philosophiquement et dans *une rigoureuse exactitude*, il fallait franchir le pas, et dire nettement que notre âme ne peut voir que le carré qui est uni à notre âme, c'est-à-dire, l'*être représentatif* de ce carré, distingué de la perception que nous en avons, et non pas le carré même qui est hors de nous : comme le soleil que nous regardons n'est pas celui que l'on voit, mais un autre soleil auquel notre âme est immédiatement unie.

Il s'explique encore plus au long sur cela, et plus affirmativement, en la page 498 : « Le corps matériel que nous ani-« mons (prenons-y garde) n'est pas celui que nous voyons,

« lorsque nous le regardons, je veux dire, lorsque nous tour-
« nons les yeux du corps vers lui : c'est un corps intelligible
« que nous voyons, comme il y a des espaces matériels entre
« notre corps et le soleil que nous regardons. »

Rien ne peut être plus net ni mieux expliqué. Il distingue *regarder* et *voir*. Il définit *regarder*, en disant que c'est seulement tourner nos yeux vers un objet, et il fait entendre que *voir* est apercevoir un objet par notre esprit. Et il distingue ensuite, avec encore plus de soin, ce que nous *regardons* de ce que nous *voyons*. Et il nous avertit d'y *prendre garde*, comme étant une chose dont on ne peut pas douter, pourvu qu'on y fasse attention. Il nous déclare donc que lorsque nous *regardons* notre corps, c'est-à-dire, lorsque nous tournons nos yeux vers lui, ce que nous *voyons* par notre esprit, à l'occasion de ce regard, n'est pas *le corps que nous animons*, mais que c'est *un corps intelligible*, qui, n'ayant rien de matériel, a pu être intimement uni à notre âme. Et que de même, quand nous *regardons* le soleil en tournant les yeux vers lui, ce que nous *voyons* par notre esprit n'est pas le soleil matériel que Dieu a créé, mais un *soleil intelligible*. Et il va au-devant d'une objection prise du grand espace que nous voyons par l'esprit entre notre corps et le soleil, qui ne paraît pas pouvoir être autre que matériel ; car il prétend qu'il y a des *espaces intelligibles* entre *ce corps intelligible* et ce *soleil intelligible* que nous *voyons*, comme il y a des *espaces matériels* entre notre corps et le soleil que nous *regardons*.

N'est-ce pas visiblement ce que j'ai dit? Il a supposé d'abord que notre esprit aperçoit les choses matérielles. Il n'était en peine que du *comment* : si c'était par des idées ou sans idées, en prenant le mot d'idée pour *des êtres représentatifs* distingués des perceptions. Et après avoir bien philosophé sur la nature de ces *êtres représentatifs ;* après les avoir promenés partout, et n'avoir pu les placer qu'en Dieu, tout le fruit qu'il en recueille n'est plus de nous expliquer comment

nous *voyons* les choses matérielles, qui était uniquement ce que l'on cherchait, mais c'est que notre esprit est incapable de les apercevoir, et que nous vivons dans une continuelle illusion en croyant *voir* les choses matérielles que Dieu a créées, lorsque nous les *regardons*, c'est-à-dire, que nous tournons nos yeux vers elles; et cependant ne voyant au lieu d'elles que des *corps intelligibles* qui leur ressemblent.

En faut-il davantage pour n'avoir aucune créance à ce que dit cet auteur de la *nature des idées*, quelque air de spiritualité qu'il y donne? Car qu'avait-il entrepris de prouver? que les idées dont il recherche la nature *sont nécessaires pour apercevoir les objets matériels*. Et que conclut-il après beaucoup de subtilités? que notre corps tourne ses yeux vers les corps matériels, ce qui s'appelle *regarder*, mais que notre esprit est incapable de les *apercevoir*; et qu'il n'aperçoit que les *corps intelligibles*. Peut-on croire qu'un homme qui s'est accoutumé de bien raisonner, ait raisonné sur de bons principes lorsqu'il en conclut tout le contraire de ce qu'il avait entrepris de prouver, ou plutôt de ce qu'il avait supposé comme étant incontestable et n'ayant pas besoin d'aucune preuve. C'est comme si un homme avait promis de faire voir comment la liberté de l'homme se peut accorder avec la providence de Dieu; et qu'après beaucoup de discours il ne trouvât point d'autre moyen de faire cet accord, qu'en niant que l'homme soit libre.

J'en pourrais demeurer là : mais parce qu'il se pourrait trouver des gens qui aimeraient mieux croire que la faute qu'a faite l'auteur *de la Recherche de la Vérité*, est d'avoir supposé d'abord que notre esprit aperçoit les choses matérielles, que de se départir de ce qu'il dit, dans les *Éclaircissements*, qu'il ne peut apercevoir que les choses intelligibles, ou qu'il n'aurait manqué que de parler exactement, je veux bien examiner si cette opinion qui paraît si extraordinaire peut avoir quelque fondement.

Je ne veux point me prévaloir de l'avantage que donne la

surprise où tout le monde peut être à la seule proposition d'une doctrine si étrange, et qu'il serait si facile de tourner en ridicule. Je sais qu'il y en a de très-véritables contre lesquelles on n'est pas moins prévenu ; et qu'il y a bien des gens qui ne sont guère moins choqués, quand on leur dit que les bêtes ne sont que des machines qui ne sentent rien et qui ne connaissent rien, que s'ils entendaient dire que nous ne voyons que des corps intelligibles. Laissons donc là toutes les préventions, et n'employons que la raison pour juger de la vérité ou de la fausseté de cette pensée, qui a d'une part quelque chose de fort choquant pour le commun du monde, mais qui, de l'autre, semble avoir quelque chose de mystérieux qui la peut faire agréer à beaucoup de personnes qui aiment les mystères, surtout quand ils sont revêtus de termes nobles, comme est celui d'*intelligible*. Mais c'est ce mot même qu'il faut expliquer pour en démêler l'équivoque ; car, comme on peut dire que ce qui est objectivement dans notre esprit y est *intelligiblement*, on peut dire aussi en ce sens que ce que je vois *immédiatement*, en tournant mes yeux vers le soleil, est le soleil intelligible, pourvu qu'on n'entende par là que l'idée du soleil, qui n'est point distinguée de ma perception, comme il a été expliqué dans le chap. 6, et qu'on n'ajoute pas que je ne vois que *le soleil intelligible ;* car, quoique je voie immédiatement ce soleil *intelligible* par la réflexion virtuelle que j'ai de ma perception, je n'en demeure pas là, mais cette même perception, dans laquelle je vois ce soleil *intelligible,* me fait voir en même temps le soleil matériel que Dieu a créé. Or, comme ce n'est pas cela que l'auteur *de la Recherche de la Vérité* a voulu dire, et qu'il est certain qu'il a entendu par le soleil *intelligible* quelque chose de réellement distingué de la perception que j'ai du soleil, lorsqu'il a prétendu dans les *Éclaircissements,* pages 498 et 546, que ce n'est que ce soleil *intelligible* que nous voyons, on supplie ceux qui voudraient s'opiniâtrer à soutenir son paradoxe, de répondre à cet argument :

Mon âme est capable de voir, et voit en effet ce que Dieu a voulu qu'elle vît.

Or, Dieu l'ayant jointe à un corps a voulu qu'elle vît non un corps *intelligible*, mais celui qu'elle anime, non d'autres corps *intelligibles*, mais les corps matériels qui sont autour de celui qui lui est joint, non un soleil *intelligible*, mais le soleil matériel qu'il a créé et qu'il a mis dans le ciel.

Donc il n'est point vrai que notre âme ne voie qu'un corps intelligible, et non celui qu'elle anime. Et il en est de même des autres corps.

La majeure ne se peut nier sans impiété, puisque ce ne serait pas concevoir Dieu tel qu'il est, c'est-à-dire tout-puissant, que de prétendre qu'il n'ait pas fait tout ce qu'il a voulu. Il n'y a donc qu'à prouver la mineure.

Dieu, en créant mon âme et la mettant dans un corps, a voulu qu'elle veillât à la conservation de ce corps, et que, composant un homme avec ce corps, je vécusse en société avec d'autres hommes qui auraient un corps et un âme comme moi, et que cette société consistât à nous rendre mutuellement des offices de charité.

Or, il a été nécessaire pour cela que je connusse le corps que j'anime, et non un corps *intelligible*; car je dois connaître le corps que je dois conserver : or, ce n'est point un corps *intelligible* que je dois conserver, mais le corps que j'anime. Et de même si, lorsque je sens un grand froid, j'ai besoin de m'approcher du feu, c'est du feu matériel que je dois approcher le corps que j'anime, et non point d'un feu *intelligible*. Si, étant exposé aux rayons du soleil pendant le grand été, je m'en trouve incommodé et comme brûlé, et que je doive chercher un lieu où je puisse être à couvert des rayons du soleil, ce sera des rayons du soleil matériel et non de ceux d'un soleil *intelligible*. C'est une viande matérielle et un breuvage matériel que je dois prendre par la bouche matérielle, pour soutenir le corps que j'anime et en réparer les ruines. C'est donc tout cela que je dois connaître, et non

une viande *intelligible* et un breuvage *intelligible*, que mon esprit verrait être reçus par une bouche *intelligible* dans un corps *intelligible*; car il n'y a pas d'apparence que tout cela fût propre à nourrir mon corps. Il en est de même de la société que je dois avoir avec les autres hommes. Je les dois connaître pour les assister dans leurs besoins ou pour en être assisté; pour les instruire ou pour en être instruit, et enfin pour leur rendre ou pour recevoir d'eux une infinité d'offices de charité. Or il est bien clair que ce n'est point à des hommes *intelligibles* que je rends tous ces devoirs, mais à des hommes que je vois et qui me voient, qui me parlent et à qui je parle.

Donc rien n'est plus mal fondé, pour ne rien dire de plus fort, que cette imagination bizarre que, quand nous tournons les yeux vers les corps matériels, ce qui s'appelle *regarder*, ce ne sont pas ces corps matériels que nous voyons, mais des corps intelligibles.

On voudra peut-être nous faire croire par de vaines subtilités que cela revient à un; et que nous ne laisserons pas de bien veiller à la conservation de notre corps, quoique nous ne le voyions pas, mais seulement un corps *intelligible*, et que nous pourrons aussi agir de la même sorte avec les autres hommes, quoique nous ne les voyions point, mais seulement des hommes *intelligibles*.

Mais que les partisans de ce paradoxe poussent leurs raffinements si loin qu'ils voudront, sans m'amuser à les combattre, je n'ai besoin, pour les leur rendre inutiles, que d'un argument que j'ai déjà fait.

Dieu ne fait point par des voies composées, brouillées, embarrassées, ce qu'il peut faire par des voies plus simples. L'auteur *de la Recherche de la Vérité* n'a garde de contester cette proposition, puisqu'il la met entre les premières notions dont personne ne saurait douter : « Qui oserait dire (dit-il, « page 494) que Dieu n'agit point par les voies les plus « simples? »

Or, quand il serait vrai que ce qui se fait si facilement et

si naturellement dans la supposition : que Dieu a rendu notre âme capable de connaître les corps matériels, se pourrait faire aussi dans l'autre supposition : qu'elle n'est point capable de les connaître, mais seulement de connaître des corps *intelligibles*, il faudrait toujours avouer que cela ne se ferait dans cette dernière supposition que par une voie, non-seulement bien moins simple que dans l'autre, mais qui serait assurément très-brouillée et très-embarrassée.

Donc cette dernière supposition doit être rejetée, comme tout à fait indigne de la sagesse de Dieu, quand on y pourrait donner quelque vraisemblance par de vaines subtilités.

Enfin, le dernier retranchement serait de dire que Dieu, qui a créé les corps matériels, n'a pas dû faire en faveur de notre âme ce qui est contraire à leur nature ; et qu'ainsi il ne faut pas s'étonner, si notre âme ne peut voir ni connaître des *corps matériels* mais seulement les *intelligibles,* parce qu'il est de la nature des corps matériels de n'être ni visibles ni intelligibles.

C'est aussi le principe dont se sert l'auteur *de la Recherche de la Vérité*, pour condamner notre âme à ne voir aucun corps matériel. Nous l'avons déjà vu dans ce passage de la p. 546 : « Il faut prendre garde que le soleil que l'on voit n'est pas « celui que l'on regarde. Le soleil, et tout ce qu'il y a dans « le monde matériel, n'est pas visible par lui-même, je l'ai « prouvé ailleurs : l'âme ne peut voir que le soleil auquel elle « est immédiatement unie. » Et c'est par là qu'il commence l'éclaircissement *sur la nature des idées*, où il prétend expliquer, *comme on voit en Dieu toutes choses,* ce qui est la même chose dans sa philosophie que de ne voir que les corps qui, étant en Dieu, sont intimement unis à notre âme, ce qu'il appelle autrement les *corps intelligibles ;* car il y établit d'abord comme un principe, d'où cela doit suivre, *que les corps ne sont point visibles par eux-mêmes.* Mais, au lieu d'en demeurer là, ce qui aurait laissé quelque obscurité mystérieuse qui eût un peu caché ce qu'il y a de défectueux, ou dans ce prétendu principe, ou dans les conséquences qu'il en tire, pour ne nous

laisser voir que des *corps intelligibles*, il a tout gâté, en nous marquant ce qu'il entend par *être visible par soi-même;* car il le fait en des termes qui ne rendent ce principe vrai, qu'en le rendant en même temps entièrement inutile à l'usage qu'il en veut faire. « Il est évident, dit-il, que les « corps ne sont point visibles par eux-mêmes; qu'ils ne peu- « vent agir sur notre esprit ni se représenter à lui. Cela n'a « pas besoin de preuves, cela se découvre d'une simple vue. « Mais cela n'est certain qu'à ceux qui font taire leur sens « pour écouter leur raison. Ainsi tout le monde croit que les « corps se poussent les uns les autres, parce que les sens le « disent: mais on ne croit pas que les corps sont par eux- « mêmes entièrement invisibles et incapables d'agir dans « l'esprit, parce que les sens ne le disent pas, et qu'ils sem- « blent dire le contraire. »

On voit donc qu'il prend pour la même chose *être visible par soi-même*, et *pouvoir agir sur notre esprit;* et au contraire *être par soi-même entièrement invisible* et *être incapable d'agir dans notre esprit.* Ainsi, laissant là les termes équivoques *d'être visible ou invisible par soi-même*, et mettant en leur place le sens qu'il leur donne, qui est *d'être capable ou incapable d'agir sur notre esprit et de se représenter à lui*, c'est-à dire de s'en faire connaître; qui ne voit tout d'un coup que rien n'est moins propre à établir ce qu'il prétend : *que nous ne voyons point les corps matériels, mais seulement les corps intelligibles.* Car il ne pourrait y employer ce principe, qu'en vertu de cette majeure.

Ce qui est incapable d'agir sur notre esprit, et de s'en faire connaître, ne peut être vu par notre esprit.

Or, les corps matériels sont incapables d'agir sur notre esprit, et de s'en faire connaître.

Donc, les corps matériels ne peuvent être vus par notre esprit.

Donc, quand nous croyons les voir, ce sont des corps intelligibles que nous voyons au lieu d'eux.

Ces conséquences sont fort justes ; et on ne les pourrait nier, si la majeure était vraie. Mais à qui persuadera-t-on que rien ne puisse être connu par notre esprit que ce qui peut agir sur lui, pour s'en faire connaître ? Comme si *être connu* supposait une faculté active en ce qui est connu, au lieu que c'est tout au plus s'il en suppose une passive. C'est donc la même chose, que si on disait que la matière ne saurait être mue, et qu'il faut que ce soit quelque autre chose qui soit mue au lieu d'elle, parce qu'elle n'est pas mobile d'elle-même, c'est-à-dire qu'elle ne se peut pas donner le mouvement à elle-même. On voit assez combien cela serait absurde. Cependant je ne vois pas que cela le fût davantage, que d'argumenter comme on fait ici : les corps ne sont pas visibles par eux-mêmes, c'est-à-dire qu'ils ne peuvent pas agir sur notre esprit : donc ils ne sont pas visibles : donc ils ne peuvent être connus par notre esprit. C'est le sophisme que les logiciens appellent *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*.

Il ne me reste plus qu'à dire un mot sur une autre équivoque du mot d'*intelligible*, afin que l'on puisse juger si les corps matériels sont ou ne sont point intelligibles : et par là on pourra voir qu'il y a un très-bon sens, selon lequel de grands philosophes ont pu dire *que le monde matériel n'était pas intelligible*.

Il faut donc remarquer que le mot d'*intelligible* vient d'*intelligere*, et qu'il signifie proprement *quod potest intelligi*. Or, le verbe d'*intelligere* a deux significations. L'une générale, quand il se prend pour connaître, de quelque manière que cette connaissance se fasse. L'autre particulière, quand on le restreint à une seule manière de connaître, qui est celle *de pure intellection*, laquelle consiste en ce que notre âme connaît ses objets, sans qu'il s'en forme d'images corporelles dans le cerveau pour les représenter : et alors *intelligible* est opposé à *sensible*, ou à *imaginable*.

Dans le premier sens, *intelligible* signifie ce qui peut être

connu : comme qui dirait *connaissable,* et alors il est sans doute que les choses matérielles sont *intelligibles*, puisqu'il est plus clair que le jour, comme je l'ai prouvé ci-dessus, que notre âme a la faculté de connaître les choses matérielles, et que, par conséquent, les choses matérielles en peuvent être connues.

Dans le deuxième sens, les choses matérielles singulières, comme un tel cube, un tel cylindre, ne sont point proprement *intelligibles*, mais sensibles, parce que nous n'apercevons les corps singuliers que par le moyen de nos sens; mais en général elles sont *intelligibles* et ne sont même proprement qu'*intelligibles*; car, comme il n'y a que des corps singuliers qui puissent frapper nos sens, n'étant pas possible qu'un cube quelconque, c'est-à-dire un cube en général, qui n'est en aucun lieu, comme je l'ai déjà remarqué, puisse faire impression sur mes yeux, en ébranlant les filets du nerf optique par les rayons de lumière qui en seraient réfléchis, il faut nécessairement ou que nous ne connaissions aucun corps en général (ce que l'on ne peut pas dire, chacun se pouvant convaincre du contraire par sa propre expérience), ou que nous les connaissions par la pure intellection, et que par conséquent ils soient *intelligibles* sans avoir besoin d'autres idées que de nos *perceptions*, et non de ces *êtres représentatifs*, que l'on voudrait qui en fussent distingués. Il faut seulement remarquer que la perception d'un corps singulier que nous n'aurons eue que par les sens, nous peut réveiller l'idée d'un corps en général, comme la figure d'un carré tracé sur du papier nous réveille l'idée universelle d'un carré; mais cela n'empêche pas, à ce qu'il me semble, que l'idée universelle de ce carré ne soit une *pure intellection*, lors même qu'elle est accompagnée d'une image dans le cerveau, parce que notre esprit ne s'arrête point à ce qu'il y a de singulier ni dans cette image du cerveau, ni dans celle qui est tracée sur le papier, mais qu'il s'applique seulement à l'idée abstraite d'un carré en général, qui ne peut être tracée ni dans le cerveau ni sur du papier.

Que si on demande pourquoi Dieu a voulu que les corps singuliers ne fussent pas *intelligibles,* mais que nous ne les puissions apercevoir que par le moyen de nos sens, en voici, ce me semble, la raison : La capacité de notre esprit étant bornée et ne devant pas même être tout employée à la connaissance des corps, Dieu n'a pas jugé à propos que nous connussions tous les corps singuliers, ce qui aurait été presque à l'infini ; il a donc cru qu'il fallait qu'il y eût en nous quelque raison de connaître les uns plutôt que les autres, et que ce fût principalement par rapport à la conservation de notre corps. Et c'est pour cela qu'il nous a donné les sens, qui sont des organes corporels, qui, étant frappés en diverses manières par de petits corps qui y causent des mouvements, sont une occasion à notre âme de porter son attention vers l'endroit d'où ses corpuscules nous semblent partir pour frapper nos sens ; mais, ayant par là les perceptions ou idées des corps singuliers, il est aisé à notre esprit, en séparant de cette idée ce qu'elle a de singulier, ou d'en faire une idée générale, ou de réveiller celle qu'il en a déjà, de la manière que nous avons dit dans le chapitre 6.

Et par là ce qui est contenu dans cette idée, c'est-à-dire dans cette perception abstraite, devient *intelligible,* parce qu'il peut alors être conçu par une pure intellection. Et ainsi, de quelque manière que l'on considère les choses matérielles, ou comme singulières, ou comme universelles, il n'y a nulle raison de dire qu'elles ne puissent être aperçues par notre esprit ; d'où il s'ensuit que, de quelque côté qu'on se tourne, il n'y a rien qui puisse donner de la vraisemblance à cet étrange paradoxe, que quand nous regardons les corps qui nous environnent, et même notre propre corps, c'est-à-dire quand nous tournons nos yeux vers eux, ce ne sont pas ces *corps matériels* que nous voyons, mais des *corps intelligibles.*

CHAPITRE XII.

De la manière dont l'auteur *de la Recherche de la Vérité* veut que nous voyions les choses en Dieu. Qu'il a parlé peu exactement, ou beaucoup varié, touchant les choses qu'il prétend que l'on voit en Dieu.

Nous avons déjà vu que cet auteur n'a pris tant de soin de bien établir la philosophie des *êtres représentatifs* distingués des *perceptions*, auxquels il donne le nom d'*idées*, que pour nous obliger de reconnaître comme une chose très-avantageuse à la religion, qu'il n'y a que Dieu qui puisse faire, à l'égard des esprits, la fonction de cet *être représentatif;* et qu'ainsi c'est en Dieu que nous voyons toutes choses.

C'est dans ce dessein qu'il a supposé que ces *êtres représentatifs* ne pouvaient être unis à notre âme, et lui donner moyen de voir les objets de dehors qu'en cinq manières, afin qu'après avoir montré les inconvénients des quatre premières, il ne restât plus que la dernière qu'il faudrait nécessairement embrasser; et c'est par là aussi qu'il commence le sixième chapitre, page 199, qui a pour titre: *Que nous voyons toutes choses en Dieu.*

« Nous avons examiné dans les chapitres précédents quatre « différentes manières dont l'esprit peut voir les objets de de- « hors, lesquelles ne nous paraissent pas vraisemblables. Il « ne reste plus que la cinquième, qui paraît seule conforme à « la raison, et la plus propre pour faire connaître la dépen- « dance que les esprits ont de Dieu dans toutes leurs pen- « sées. »

J'aurais bien des choses à dire sur les preuves qu'il apporte contre les quatre premières de ces cinq manières; car il y en a qui me semblent très-faibles; mais cela serait fort inutile, car il importe peu de savoir s'il a bien ou mal combattu des opinions qui n'ont aucune apparence de vérité.

On peut aussi remarquer qu'étant quelquefois si difficile

en preuves, qu'il prétend qu'on n'en doit point admettre qui ne forcent par leur évidence à se rendre à ce qu'on propose, il s'est contenté à bien moins dans cette rencontre, quoiqu'il n'y ait rien dans tout son livre, dont il ait parlé avec tant de chaleur et tant de zèle, que de cette nouvelle découverte. Car rien assurément ne ressemble moins à de véritables démonstrations que les raisons qu'il apporte pour établir une opinion si extraordinaire.

Mais je ne pense pas les devoir non plus examiner, parce que l'on sait assez que ce qui n'a aucune apparence de vérité ne peut être appuyé d'aucune bonne raison. Or, je crois qu'il suffit de représenter ce qu'il dit en expliquant de quelle manière nous voyons toutes choses en Dieu, pour reconnaître qu'il n'y eut jamais rien de plus mal inventé, de plus inintelligible et de plus mal propre à nous faire apercevoir les objets matériels que nous souhaitons de connaître.

Une des premières preuves du peu de solidité de cette nouvelle doctrine, c'est que celui qui nous la propose comme une merveilleuse découverte n'a rien de ferme sur tout cela, et qu'il en parle tantôt d'une façon et tantôt d'une autre.

Les amplifications ne conviennent pas à des discours dogmatiques, où l'on ne doit rien avancer que d'exactement vrai. Pourquoi donc dire dans le titre d'un chapitre : « que « nous voyons *toutes choses* en Dieu ? » Pourquoi le répéter toujours en ce même chapitre ? Pourquoi conclure les preuves que l'on en a apportées par ces paroles : « Voilà quel« ques raisons qui peuvent faire croire que les esprits aper« çoivent *toutes choses* par la présence intime de celui qui « comprend tout dans la simplicité de son être ? » Et un peu plus bas : « Il n'y a que Dieu qui nous puisse éclairer en « nous représentant *toutes choses,* » pour nous venir dire ensuite qu'il s'en faut bien que Dieu, uni à notre âme en qualité *d'être représentatif,* nous représente toutes choses, puisqu'il ne nous représente ni notre propre âme, ni les âmes des autres hommes, ni les esprits angéliques qui sont

tous des choses qui devraient, sans comparaison, y être bien plutôt représentées que les choses matérielles, puisqu'ils participent davantage à la perfection de son être, étant créés à sa ressemblance et à son image.

Toutes choses se réduisent donc aux choses matérielles et aux nombres. Et encore pour les choses matérielles il en excepte dans les *Éclaircissements* toutes celles qui existent, et généralement tous les êtres singuliers, ce qui comprend tous les ouvrages de Dieu; car c'est ce qu'il nous fait entendre lorsqu'il dit, en la page 542 : « Il est, ce me semble, « fort utile de considérer que l'esprit ne connaît les objets « de dehors qu'en deux manières : par lumière et par sen« timent. Il voit les choses par lumière, lorsqu'il en a une « idée claire, et qu'il peut, en consultant cette idée, décou« vrir toutes les propriétés dont elles sont capables. Il voit « les choses par sentiment, lorsqu'il ne trouve point en lui« même d'idée claire de ces choses pour la consulter; qu'il « ne peut ainsi en découvrir clairement les propriétés; qu'il « ne les connaît que par un sentiment confus, sans lumière « et sans évidence. C'est par la lumière et par une idée « claire que l'esprit voit les essences des choses, les nom« bres et l'étendue. C'est par une idée confuse ou par sen« timent qu'il juge de l'existence des créatures et qu'il con« naît la sienne propre. » On ne peut douter, après cela, qu'il ne prenne pour la même chose *voir par lumière* et *voir par une idée claire*; or, il n'y a que les essences des choses, les nombres et l'étendue qu'il dit que nous voyons par lumière et par une idée claire; il n'y a donc que cela que nous voyons en Dieu. Voilà un grand retranchement du mot de *toutes choses*.

Et afin qu'on ne croie pas qu'il ait seulement apporté les essences des choses, les nombres et l'étendue, pour des exemples des choses que nous voyons par lumière et par une idée claire, mais qu'il n'a pas prétendu qu'il n'y ait que cela seul que nous voyions en cette manière, c'est-à-dire que

nous voyions en Dieu, il s'explique si clairement en la page suivante, qu'il n'y a pas lieu de douter qu'il ne restreigne à ces trois choses ce que nous voyons en Dieu, ou, ce qui est la même chose, ce que nous connaissons par la lumière ou par idée claire. « De là, dit-il, on peut juger que c'est en « Dieu ou dans une nature immuable que l'on voit tout ce « qu'on connaît par lumière ou idée claire; » c'est donc à cela qu'il restreint ce que l'on voit en Dieu, « non-seu- « lement parce qu'on ne voit par lumière que les nombres, « l'étendue *et les essences des êtres*, lesquelles ne dépendent « point d'un acte libre de Dieu, ainsi que j'ai dit, mais « encore parce qu'on connaît ces choses d'une manière « très-parfaite. » Or, toutes les créatures que Dieu a faites dépendent d'un acte libre de Dieu; donc, en s'arrêtant à ce qu'il dit en cet endroit-là, qui contient ses dernières pensées sur cette matière, on en doit conclure que nous ne voyons en Dieu aucun des ouvrages de Dieu.

Mais comment accorder cela avec ce qu'il dit dans le chapitre même où il commence à parler à fond de cette matière, et à prouver *que nous voyons toutes choses en Dieu*. C'est le sixième chapitre de la deuxième partie du troisième livre. « Il est, dit-il, absolument nécessaire que Dieu ait en lui- « même les idées de tous les êtres qu'il *a créés*, puisque au- « trement il n'aurait pu les produire...... Il est donc certain « que l'esprit peut voir en Dieu *les ouvrages de Dieu*, supposé « que Dieu veuille bien lui découvrir ce qu'il y a en Dieu qui « les représente. » Et un peu plus bas : « Nous croyons aussi « que l'on connaît en Dieu les choses changeantes et cor- « ruptibles, quoique saint Augustin ne parle que des choses « immuables et incorruptibles, parce qu'il n'est pas nécessaire « pour cela de mettre quelque imperfection en Dieu, puis- « qu'il suffit que Dieu nous fasse voir ce qu'il y a dans lui « qui a rapport à ces choses. » C'était donc, en ce temps-là, « les ouvrages de Dieu, les êtres que Dieu a créés, les choses « changeantes et corruptibles, » aussi bien que les immua-

bles et incorruptibles que nous voyions en Dieu. Et maintenant ce n'est plus cela : nous n'y voyons plus que ce qui ne dépend point des actes libres de Dieu, d'où ont dépendu certainement tous les êtres qu'il a créés.

Je ne vois pas même qu'il demeure ferme et constant dans la restriction des choses que l'on voit en Dieu, quand il les réduit *aux nombres, à l'étendue et à l'essence des êtres*. Car, dans le septième chapitre de la deuxième partie du troisième livre, il dit qu'il y a quatre manières par lesquelles notre esprit connaît les choses : 1. par elles-mêmes; 2. par leurs idées (c'est-à-dire par des êtres représentatifs qui, selon lui, ne se trouvent qu'en Dieu); 3. par conscience ou par sentiment intérieur; 4. par conjecture. Or, il ne met que les corps *et les propriétés des corps* dans cette deuxième classe des choses qu'il prétend ne se pouvoir connaître qu'en la deuxième manière, c'est-à-dire par leurs idées, ce qui est la même chose que d'être vues en Dieu. Et cela a rapport à beaucoup d'autres endroits de son livre, où il réduit aux choses matérielles ce que nous ne pouvons voir par soi-même, mais seulement par des êtres représentatifs, distingués des perceptions. Il semble donc que, selon cela, il ne devrait pas mettre les nombres abstraits, qui sont l'objet de l'arithmétique et de l'algèbre, entre les choses qui ne peuvent être vues qu'en Dieu, puisque ces sortes de nombres ne sont point *des corps* ni *des propriétés des corps*, et qu'ils n'ont rien en eux-mêmes de matériel, pouvant également être appliqués aux choses spirituelles et corporelles.

Et en effet, je ne vois pas pourquoi, selon cet auteur, les nombres abstraits ne pourraient être connus qu'en Dieu; car, selon lui, il n'y a que les choses qui ont besoin d'être vues par des êtres représentatifs qui sont vues en Dieu; et c'est seulement ce qui ne peut être intimement uni à notre âme qui a besoin d'être vu par un être représentatif. Or, les nombres abstraits sont intimement unis à notre âme, puisqu'ils ne sont que dans notre âme; quoique les *choses nombrées*, pour

parler ainsi, soient hors d'elle : donc les nombres abstraits n'ont pas besoin d'être vus en Dieu.

Je trouve une semblable variation au regard des vérités immuables et éternelles. Il dit en quelques endroits qu'on ne les voit point en Dieu, et en d'autres qu'on les y voit :

« Il déclare (en la page 203) que son sentiment n'est pas « que l'on voie en Dieu ces vérités, et qu'il n'est pas en cela « de l'avis de saint Augustin. Nous ne disons pas, dit-il, que « nous voyons Dieu en voyant les vérités éternelles, comme « dit saint Augustin, mais en voyant les idées de ces vérités ; « car les idées sont réelles, mais l'égalité entre ces idées, qui « est la vérité, n'est rien de réel. Quand, par exemple, on « dit que du drap que l'on mesure a trois aunes, le drap et « les aunes sont réels, mais l'égalité entre les aunes et le « drap n'est point un être réel, ce n'est qu'un rapport qui « se trouve entre les trois aunes et le drap. Lorsqu'on dit que « deux fois deux font quatre, les idées des nombres sont « réelles, mais l'égalité qui est entre eux n'est qu'un rap« port. » On ne voit donc point en Dieu les vérités, parce que ce ne sont que des rapports, et qu'un rapport n'est rien de réel.

Mais je ne sais comment cela s'accorde avec ce qu'il dit en la page 193 : « Personne ne peut douter que les idées ne « soient des êtres réels, puisqu'elles ont des propriétés réel« les, et que les unes diffèrent des autres. » Car peut-on nier que les rapports n'aient aussi des propriétés réelles, et que les uns ne diffèrent des autres ? N'y en a-t-il point d'égaux et d'inégaux, de plus grands et de plus petits ? Le rapport de trois à quatre n'est-il pas égal au rapport de quinze à vingt ? Le rapport de trois à cinq n'est-il pas plus grand que le rapport de quatre à sept ; et le rapport de cinq à onze plus petit que le rapport de six à treize ? On ne peut donc pas dire qu'un rapport ne soit *rien de réel*. Que si on dit que ce n'est pas un *être réel*, en prenant le mot d'*être* pour celui de *substance*, les nombres abstraits ne sont pas non plus des *êtres réels* ;

car trois aunes en tant qu'*aunes* sont un *être réel;* mais le nombre de trois, abstrait de toutes les choses *nombrées,* pour parler ainsi, n'est point un *être réel,* n'étant point hors de notre pensée; et ainsi on ne voit pas que ce soit quelque chose de plus réel qu'un rapport. Pourquoi donc y aurait-il plutôt des *idées de nombres* que des *idées de rapports?*

Quoi qu'il en soit, selon ce qu'il dit en cet endroit, on ne voit point en Dieu ni les rapports, ni les vérités, parce que ce ne sont que des rapports. Cependant, il semble dire le contraire dans les *Éclaircissements* (page 535) : « Je vois, « dit-il, que deux fois deux font quatre, qu'il faut préférer « son ami à son chien; et je suis certain qu'il n'y a point « d'homme au monde, qui ne le puisse voir aussi bien que « moi. Or, je ne vois point ces vérités dans l'esprit des au- « tres, comme les autres ne le voient point dans le mien : il « est donc nécessaire qu'il y ait une raison universelle qui « m'éclaire, et tout ce qu'il y a d'intelligences. » N'est-ce pas dire que chacun de nous, ne voyant pas ces choses dans l'esprit des autres, nous les voyons tous en Dieu? Or, il vient de dire que *deux fois deux font quatre* n'est qu'un rapport, et la préférence de mon ami à mon chien n'est qu'un rapport aussi. On voit donc les rapports en Dieu, selon ce dernier endroit.

CHAPITRE XIII.

Qu'il a varié aussi dans l'explication des manières dont nous voyons les choses en Dieu. Que la première était par les idées. Qu'il ne s'en est départi qu'en niant qu'il y ait dans le monde intelligible des idées qui représentent chaque chose en particulier, ce qui ne se peut nier sans erreur.

Il a encore bien plus varié, en expliquant la manière dont il prétend que nous voyons les choses en Dieu. Après en avoir proposé une, dans le chapitre 6 de la deuxième partie du troi-

sième livre, il s'en rétracte dans les *Éclaircissements;* et il y prend un tour tout différent, qu'il a cru meilleur, quoiqu'il soit incomparablement plus mauvais et moins propre à nous faire entendre ce qu'il veut que nous croyions de l'union de notre âme avec Dieu, pour voir en lui toutes choses.

On en jugera, en comparant ensemble ces deux endroits : voici le premier, page 200. Après avoir supposé deux choses très-vraies : l'une, « que Dieu a en lui-même les idées de « tous les êtres qu'il a créés ; » l'autre, « que Dieu est très- « intimement uni à nos âmes par sa présence, » il en conclut, « que l'esprit peut voir en Dieu les ouvrages de Dieu, « supposé que Dieu veuille bien lui découvrir ce qu'il y a en « lui qui les représente. » Remarquez cette condition, elle enferme deux choses : l'une, que Dieu veuille découvrir à l'homme ce qu'il suppose sans fondement lui être nécessaire pour connaître les ouvrages de Dieu ; l'autre, que ce que Dieu lui doit découvrir pour cela, est ce qui en Dieu représente chacun de ses ouvrages, c'est-à-dire les idées selon lesquelles il les a faits, comme saint Augustin l'enseigne, et saint Thomas après lui. On ne doute pas que si Dieu voulait découvrir à l'homme ses divines idées pendant cette vie, ce ne lui fût un moyen de connaître les créatures très-parfaitement ; mais on nie qu'il n'ait point d'autre moyen de les lui faire connaître ; et il y a bien des raisons qui font voir qu'il n'use point de ce moyen pour nous en donner la connaissance, surtout pendant cette vie ; car il faudrait pour cela qu'il se fît voir à nous face à face, comme il se fait voir aux bienheureux.

Il a bien prévu cette objection ; et voici ce qu'il dit pour la prévenir (page 200) :

« Mais il faut bien remarquer qu'on ne peut pas conclure « que les esprits voient l'essence de Dieu, de ce qu'ils voient « toutes choses en Dieu de cette manière ; parce que ce qu'ils « voient est très-imparfait, et que Dieu est très-parfait. Ils « voient de la matière divisible, figurée, etc. ; et en Dieu il « n'y a rien qui soit divisible ou figuré ; car Dieu est tout

« être, parce qu'il est infini et qu'il comprend tout : mais il « n'est aucun être en particulier. Cependant, ce que nous « voyons n'est qu'un ou plusieurs êtres en particulier, et nous « ne comprenons point cette simplicité parfaite de Dieu, qui « renferme tous les êtres. Outre qu'on peut dire qu'on ne voit « pas tant les idées des choses, que les choses mêmes que les « idées représentent ; car, lorsqu'on voit un carré, par exem- « ple, on ne dit pas que l'on voit l'idée de ce carré qui est « unie à l'esprit, mais seulement le carré qui est au dehors. »

S'il pouvait y avoir quelque vraisemblance dans une opinion mal fondée, c'est tout ce qu'on pourrait dire de mieux, pour ne rien attribuer à Dieu qui soit indigne de lui, supposé qu'il ait voulu se servir de ces *êtres représentatifs*. Mais c'est mal connaître notre esprit, que de s'imaginer qu'une idée, qui serait en Dieu, et que notre esprit ne verrait pas, lui pût servir à connaître ce que cette idée représente. C'est comme qui dirait que le portrait d'un homme, que je ne connaîtrais que de réputation, étant mis si proche ou si loin de mes yeux que je ne le pourrais voir, ne laisserait pas de me pouvoir servir à connaître le visage de cet homme.

C'est peut-être aussi ce qui lui a fait abandonner cette voie pour en prendre une autre qui lui fait éviter cet inconvénient, mais qui le fait tomber en plusieurs infiniment plus grands, comme nous le verrons plus bas.

Mais je me contenterai de considérer ici que, voulant changer sa première manière de voir les choses en Dieu, il l'a fait en niant une chose très-véritable, qu'il avait reconnue auparavant ; car il avait assez fait entendre que cette manière consistait en ce que Dieu nous découvrait *chacune de ses idées ;* et c'est de quoi il ne veut plus demeurer d'accord dans ses *Éclaircissements,* comme il le déclare en ces termes (page 548) :

« Lorsque j'ai dit que nous voyons les différents corps, par « la connaissance que nous avons des perfections de Dieu, « qui les représentent, je n'ai pas prétendu précisément qu'il

« y eût en Dieu certaines idées particulières, qui représen-« tassent chaque corps en particulier : » ce qui a rapport à ce qu'il avait dit auparavant : « Il ne faut pas s'imaginer que le « monde intelligible ait un tel rapport avec le monde maté-« riel et sensible, qu'il y ait, par exemple, un soleil, un « cheval, un arbre intelligibles, destinés à nous représenter « le soleil, un cheval et un arbre. »

Et moi je dis, qu'en ôtant le mot de *nous* (car les idées de Dieu ne sont pas pour nous rien représenter, au moins tant que nous sommes en cette vie, mais c'est à Dieu même, selon notre manière de concevoir, qu'elles représentent ses ouvrages), ôtant donc ce mot de *nous*, je soutiens que ce n'est pas une imagination, mais une certitude, « que le « monde intelligible a un tel rapport avec le monde matériel « et sensible, qu'il y a, par exemple, un soleil, un cheval, « un arbre intelligibles, qui représentent un soleil, un cheval, « un arbre. » Et il est impossible que cela ne soit pas ainsi.

Car le monde intelligible n'est autre chose que le monde matériel et sensible, en tant qu'il est connu de Dieu, et qu'il est représenté dans ses divines idées. Et par conséquent, il est impossible qu'il n'y ait pas un parfait rapport de l'un à l'autre, et que tout ce qui est matériellement dans le monde matériel ne soit pas intelligiblement dans le monde intelligible. C'est cela même que l'on doit entendre par les idées qu'on admet en Dieu, et qu'on ne peut pas n'y point admettre, dit saint Augustin; puisque, pour les nier, il faudrait croire que Dieu eût créé le monde sans raison et sans connaissance : de sorte que Platon, ajoute ce Saint, a pu être le premier qui a donné le nom d'*idée* à ce que nous devons concevoir avoir été en Dieu, lorsqu'il a pris le dessein de créer le monde; mais ce qu'il a entendu par ce mot, a toujours été reconnu par tous ceux qui ont eu une véritable connaissance de Dieu. Or, de cela même que les *idées* sont en Dieu la forme et l'exemplaire, selon lequel il a créé chacun de ses ouvrages, parce qu'il n'y en a aucun, pour petit qu'il soit, qu'il n'ait créé avec

une connaissance distincte de ce qu'il faisait, il faut bien nécessairement qu'il y ait des idées particulières, qui lui représentent non-seulement le soleil, un cheval, un arbre, mais le plus petit moucheron et le plus petit glóbule de la matière.

C'est une vérité que l'on ne peut contester. Saint Augustin l'établit en plusieurs endroits. Dans la question quarante-six des quatre-vingt-trois que nous venons de citer, après avoir dit que les *idées* sont les formes, les notions, les raisons selon lesquelles Dieu a créé toutes choses, il déclare expressément que chaque chose a été créée selon son idée particulière. Le latin exprime mieux sa pensée qu'on ne peut faire en français : *Quis audeat dicere Deum irrationabiliter omnia condidisse? Quod si recte dici et credi non potest, restat ut omnia ratione sint condita : nec eadem ratione homo qua equus, hoc enim absurdum est existimare. Singula igitur propriis sunt creata rationibus. Has autem rationes ubi arbitrandum est esse, nisi in mente Creatoris?*

Saint Thomas, à son ordinaire, a suivi saint Augustin comme son maître. Il fait une question des idées dans la première partie de sa *Somme*. C'est la quinzième, qui n'a que trois articles. Il prouve dans le premier qu'il y a des idées en Dieu ; dans le deuxième qu'il y a plusieurs idées; et dans le troisième, que chaque chose a son idée particulière, et qu'il n'en faut excepter ni la matière ni les individus, comme Platon semble l'avoir fait. Mais il est bon de voir de quelle sorte il explique dans l'article deuxième comment il peut y avoir plusieurs idées en Dieu, quoique l'idée soit la même chose que l'essence de Dieu, et que Dieu n'ait qu'une essence, parce que cela nous servira à démêler beaucoup les choses que l'auteur *de la Recherche de la Vérité* a fort embrouillées.

« Il est facile, dit-il, de concevoir en Dieu plusieurs idées
« sans que cela répugne à sa simplicité. Il ne faut que con-
« sidérer que l'idée d'un ouvrage est dans l'esprit de l'ou-
« vrier comme ce qui est conçu (*sicut quod intelligitur*) et

« non comme la forme par laquelle il le conçoit (*et non sicut* « *species, qua intelligitur, quæ est forma faciens intellectum* « *actu*), c'est-à-dire comme la perception même, qui est la « cause formelle, pour parler ainsi, de ce que l'esprit aper- « çoit actuellement son objet; car, l'idée d'une maison est « dans l'esprit de l'architecte comme une chose qu'il connaît, « et à la ressemblance de laquelle il doit faire la maison ma- « térielle qu'il a entrepris de bâtir. Or, il n'est pas contre la « simplicité de l'entendement divin qu'il connaisse plusieurs « choses, mais il serait contre sa simplicité qu'il les connût « par plusieurs perceptions. Et ainsi il y a plusieures idées « en Dieu, comme conçues de Dieu (*unde plures ideæ sunt* « *in mente divina ut intellectæ ab ipso*). Et on jugera que cela « doit être ainsi, en considérant que Dieu connaît parfaite- « ment son essence, et que par conséquent il la connaît en « toutes les manières qu'elle peut être connue. Or, elle le « peut être non-seulement en elle-même, mais aussi en tant « qu'elle peut être participée par les créatures, selon quelque « sorte de ressemblance.

« Et chaque créature a sa propre forme ou nature, selon « qu'elle participe en quelque chose à la ressemblance de « l'essence divine. En tant donc que Dieu connaît son essence, « comme imitable par une telle créature, il la connaît comme « étant la propre notion ou raison, ou la propre idée de cette « créature. Et ainsi des autres. On doit donc admettre en « Dieu plusieurs *notions* ou *raisons* de plusieurs choses. Et « c'est ce qui fait qu'on admet en Dieu plusieurs *idées*. »

Et s'étant objecté, « que l'art et la sagesse est aussi bien « en Dieu un principe de connaissance et d'action que l'idée, « qu'il ne devait donc point y avoir plusieurs idées, puisqu'il « n'y a qu'un art divin, et qu'une sagesse divine, » il répond en ces termes : « Les mots d'art et de sagesse marquent en « Dieu ce par quoi Dieu connaît (*quo Deus intelligit*), mais le « mot d'idée marque ce que Dieu connaît (*quod Deus intel-* « *ligit.*) Or, Dieu connaît plusieurs choses d'un seul regard,

« et non-seulement ce qu'elles sont en elles-mêmes, mais « aussi selon ce qu'elles sont connues : ce qui est connaître « les notions et les raisons de plusieurs choses. C'est ce qu'on « voit dans un architecte ; car, lorsqu'il a simplement dans « son esprit la perception de la forme matérielle d'une mai- « son, on dit alors qu'il connaît une maison : mais, lorsqu'il « s'applique à considérer cette maison, en tant qu'elle est « dans son esprit, c'est-à-dire qu'il fait une réflexion expresse « sur la perception qu'il en a, parce qu'il connaît cette maison « (*ex eo quod intelligit se intelligere eam*), cette première per- « ception, qui était auparavant *id quo intelligitur*, devenant « par cette réflexion *id quod intelligitur*, on dit alors qu'il a « l'*idée* de cette maison. Or, Dieu ne connaît pas seulement « plusieurs choses par son essence ; mais il connaît qu'il con- « naît plusieurs choses par son essence. Et c'est ce qu'on « appelle connaître plusieurs notions des choses, ou qu'il y a « dans l'entendement divin plusieurs idées, en tant que con- « nues : *Vel plures ideas esse in intellectu divino ut intellectas*. »

On voit par là que saint Thomas ne prend pas le mot d'*idée* si généralement que je l'ai pris pour toute *perception*, qui comme telle est proprement *id quo intelligitur* (quoiqu'elle soit aussi en quelque sorte *id quod intelligitur* par la réflexion virtuelle qui lui est essentielle), mais qu'il le restreint à la perception, qui, par une réflexion *expresse* sur notre connaissance, est devenue plus particulièrement *id quod intelligitur*. Et c'est ce qui revient à ce que j'ai dit dans le chapitre 6 pour expliquer ce que c'était proprement que de voir les propriétés des choses dans leur idée. Si ce n'est qu'alors c'est seulement une *idée* spéculative ; au lieu que celle qu'a un architecte d'une maison qu'il veut bâtir, et qu'il considère souvent dans son esprit par une connaissance réfléchie sur la première perception qu'il s'en est formée, est une idée pratique, qui est la même chose que la cause exemplaire. Mais on ne voit en tout cela ni trace ni vestige de ces *êtres représentatifs*, qui précèdent toutes les *perceptions*, et que l'on

s'imagine qui sont nécessaires à notre esprit afin qu'il en puisse avoir.

Et ce qui est encore plus considérable est, que ce Saint reconnaît que Dieu voit par une seule et unique vue toutes les choses, et selon ce qu'elles sont en son entendement divin, et selon ce qu'elles sont en elles-mêmes : « *Deus uno intellectu intelligit multas et non solum secundum quod in seipsis sunt, sed etiam secundum quod intellecta sunt.* » Et il paraît qu'il regarde la première sorte de perception comme une preuve de la seconde. D'où il s'ensuit que les choses sont *objectivement* en Dieu telles qu'elles sont en elles-mêmes ; et que par conséquent une chose peut être objectivement en Dieu, c'est-à-dire être connue de Dieu, sans qu'elle y soit formellement. Car un crapaud, une chenille, une araignée, sont objectivement en Dieu, puisqu'il les connaît, quoique l'on ne puisse dire qu'il y avait en Dieu formellement des crapauds, des chenilles, des araignées. Et néanmoins nous allons voir que c'est pour n'avoir pas bien distingué ces choses, que l'auteur *de la Recherche de la Vérité* argumente encore très-souvent *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*, en raisonnant presque toujours en cette manière : « *Dieu connaît une telle chose : or Dieu ne connaît rien que dans lui-même : donc une telle chose est en Dieu.* » Car être en Dieu se peut entendre dans cette conclusion ou *objectivement* ou *formellement*. Si l'on entend *formellement*, c'est le sophisme que je viens de marquer, *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*. Car il ne s'ensuit pas qu'une pierre soit *formellement* dans mon esprit, parce que je la connais, mais il s'ensuit seulement qu'elle y est *objectivement*. Et si ce n'est que cela que l'on entend quand on conclut : « *Donc une telle chose est en Dieu,* » c'est-à-dire, *qu'elle y est objectivement,* c'est badiner que de raisonner de la sorte. Car c'est ne conclure que ce qui est déjà dans la majeure : n'y ayant point de différence entre dire « *que Dieu connaît une telle chose,* et *qu'une telle chose est objectivement en Dieu.* »

CHAPITRE XIV.

Seconde manière de voir les choses en Dieu, qui est de les voir dans une *étendue intelligible infinie* que Dieu renferme. Que ce que l'on dit sur cela, ou est tout à fait indigne de Dieu, ou se contredit manifestement.

Nous venons de voir que l'auteur *de la Recherche de la Vérité,* demeurant toujours ferme dans la pensée que nous voyons chaque chose par l'idée particulière qu'elle a en Dieu, il a depuis changé de sentiment, en déclarant (page 548) « *qu'il n'a pas prétendu* » (il devait plutôt dire qu'il ne prétend plus) « qu'il y eût en Dieu certaines idées particu-« lières qui représentassent chaque corps en particulier : « mais que nous voyons toutes choses en Dieu par l'appli-« cation que Dieu fait à notre esprit de l'étendue intelligible « infinie en mille manières différentes. »

C'est donc ce qui reste à examiner si cette seconde manière de voir les choses en Dieu, qui est de les voir « *dans une étendue intelligible infinie que Dieu renferme,* » est plus vraisemblable que l'autre.

Mais, pour en pouvoir bien juger, il faut l'écouter lui-même expliquer comment il prétend que cela se fait. Et il faut remarquer avant toutes choses que ce qui l'a fait entrer dans cette nouvelle pensée est une objection qu'on lui a faite en ces termes :

« *Objection.* Il n'y a rien en Dieu de mobile [1], il n'y a « rien de figuré. S'il y a un soleil dans le monde intelligible, « ce soleil est toujours égal à lui-même, et le soleil visible « paraît plus grand lorsqu'il est proche de l'horizon, que « lorsqu'il en est fort éloigné : donc ce n'est pas ce soleil in-« telligible que l'on voit. Il en est de même des autres créa-

[1] Page 547.

« tures : donc on ne voit point en Dieu les ouvrages de Dieu. »
Et voici comme il y répond :

« Pour répondre à tout ceci, il suffit de considérer que « Dieu renferme en lui-même une étendue intelligible infinie ; « car Dieu connaît l'étendue, puisqu'il l'a faite, et il ne la « peut connaître qu'en lui-même. Ainsi, comme l'esprit peut « apercevoir une partie de cette étendue intelligible que « Dieu renferme, il est certain qu'il peut apercevoir en Dieu « toutes les figures, car toute étendue intelligible finie est « nécessairement une figure intelligible, puisque la figure « n'est que le terme de l'étendue. De plus cette figure d'é- « tendue intelligible et générale devient sensible et particu- « lière par la couleur ou par quelqu'autre qualité sensible « que l'âme y attache, car l'âme répand presque toujours « sa sensation sur l'idée qui la frappe vivement. Ainsi, il « n'est point nécessaire qu'il y ait en Dieu de corps sen- « sibles, ou de figures dans l'étendue intelligible, afin que l'on « en voie en Dieu, ou afin que Dieu en voie, quoiqu'il ne « considère que lui-même. Si l'on conçoit aussi qu'une figure « d'étendue intelligible, rendue sensible par la couleur, soit « prise successivement des différentes parties de cette étendue « infinie : ou si l'on conçoit qu'une figure d'étendue intelli- « gible puisse tourner sur son centre ou s'approcher succes- « sivement d'une autre, on aperçoit le mouvement d'une « figure sensible ou intelligible, sans qu'il y ait même de « mouvement dans l'étendue intelligible. Car Dieu ne voit « point le mouvement des corps dans sa substance, ou dans « l'idée qu'il en a lui-même ; mais seulement par la connais- « sance qu'il a de ses volontés à leur égard. Il ne voit même « leur existence que par cette voie, parce qu'il n'y a que sa « volonté qui donne l'être à toutes choses. Les volontés de « Dieu ne changent rien dans sa substance, elles ne la « meuvent pas. Peut-être que l'étendue intelligible est im- « mobile en tout sens, même intelligiblement. Mais quoique « nous ne voyions que cette étendue intelligible immobile ou

« non, elle nous paraît mobile, à cause du sentiment de cou-
« leur, ou de l'image confuse qui reste après le sentiment, « laquelle nous attachons successivement à diverses parties « de l'étendue intelligible qui nous sert d'idée, lorsque nous « voyons ou que nous imaginons le mouvement de quelque « corps ; on peut comprendre par les choses que je viens de « dire pourquoi on peut voir le soleil intelligible, tantôt « grand et tantôt petit, quoiqu'il soit toujours le même « à l'égard de Dieu. Car il suffit pour cela que nous voyions « tantôt une plus grande partie de l'étendue intelligible, « tantôt une plus petite, et que nous ayons un sentiment vif « de lumière pour attacher à cette partie d'étendue. Or, « comme les parties de l'étendue intelligible sont toutes de « même nature, elles peuvent toutes représenter quelque « corps que ce soit. »

Je ne sais, Monsieur, que vous dire d'un tel discours : j'en suis effrayé. Car je trouve qu'il enferme tant de brouilleries et de contradictions, que toute ma peine sera d'en démêler les équivoques, et d'en découvrir les paralogismes.

1. J'ai déjà ruiné par avance celui qui en est le principal fondement, en faisant voir en quel sens on peut dire que ce que Dieu connaît est en Dieu. Car tout ce discours roule sur cette étrange hypothèse : que « Dieu renferme en lui-même une étendue intelligible infinie. » Et toute la preuve qu'il en apporte est « que Dieu connaît l'étendue, puisqu'il l'a faite, et qu'il ne la peut connaître qu'en lui-même. » Il n'y a rien qu'on ne mette en Dieu par un semblable raisonnement, puisque j'aurai autant de sujet de dire : « Dieu renferme en lui-même des millions de moucherons et de puces intelligibles ; car il les connaît, puisqu'il les a faits. » Et il ne les peut « connaître qu'en lui-même. »

2. Mais tous ces arguments sont de purs sophismes, car de cette majeure : « Dieu connaît tout en lui-même, » on n'en peut rien conclure qu'en cette manière :

Or Dieu connaît l'étendue, les moucherons, les puces, les crapauds et toutes les autres créatures.

Donc il connaît toutes choses en lui-même.

Mais c'est un manifeste paralogisme que d'en conclure absolument :

Donc toutes choses sont en Dieu *étendues*, moucherons, puces, crapauds, et il les renferme en lui-même.

3. Pour en tirer cette dernière conclusion, comme fait l'auteur *de la Recherche de la Vérité,* au regard de l'étendue, il faudrait que la majeure fût : « Dieu ne connaît que ce qui est en lui ; » mais c'est ce qui ne se peut dire sans erreur. Car Dieu connaît ce qui est en lui et ce qui est hors de lui, puisqu'il se connaît lui-même, et qu'il connaît aussi les créatures qu'il a produites au dehors. Saint Thomas en fait un article de sa *Somme,* première partie, question 14, article 5, *utrum Deus cognoscat alia a se* « et il conclut qu'il est nécessaire que Dieu connaisse autre chose que lui-même, car « il ne pourrait pas se connaître parfaitement s'il ne connaissait à quoi sa puissance s'étend. Or, elle s'étend à beaucoup de choses *hors de lui,* puisqu'il en est la cause ; et de « plus l'essence de la première cause qui est Dieu, est d'être « l'intelligence même, *ipsum intelligere :* donc les effets qui « sont en Dieu comme dans leur cause sont nécessairement « en lui, en la manière que le doit être ce qui est dans une « intelligence, c'est-à-dire, qu'ils en sont connus. »

Il explique ensuite de quelle manière Dieu voit les choses qui sont hors de lui et en quoi diffère la vue qu'il a de lui-même de « celle qu'il a des créatures ; c'est qu'il se voit, dit-« il, en lui-même, parce qu'il se voit par son essence ; mais « il voit les choses qui sont différentes de lui, c'est-à-dire les « créatures, non en elles-mêmes, mais en lui-même, en tant « que son essence contient la ressemblance de toutes les « choses auxquelles il a donné l'être. »

Et sur ce qu'il s'était objecté cette parole de saint Augustin : *Deus extra seipsum nihil intuetur,* il dit que cela ne

se doit point entendre en ce sens que Dieu ne voie rien de ce qui est hors de lui, mais seulement, qu'il ne voit qu'en lui-même ce qu'il voit qui est hors de lui. Et en effet, ce que dit saint Augustin en l'endroit cité dans la première objection de saint Thomas, qui est la quarante-sixième question des quatre-vingt-trois, n'a garde de signifier « que Dieu ne voit « point ce qui est hors de lui » (d'où il semblerait qu'on aurait lieu de conclure, comme fait notre ami, qu'il faut qu'une chose soit en Dieu, puisqu'il la connaît) puisqu'il dit seulement que Dieu n'a point cherché hors de lui des exemplaires qu'il ait eu besoin de voir pour faire toutes les choses qu'il a créées : *Non enim extra se quicquam positum intuebatur, ut secundum id constitueret quod constituebat; nam hoc opinari sacrilegium est.*

Saint Thomas pousse encore cela plus avant dans l'article suivant; car, il y réfute, comme une erreur, l'opinion de ceux qui disaient que Dieu ne connaît les créatures que selon la notion générale d'*êtres,* et non selon ce que chacune est en elle-même, et en tant qu'elles sont différentes les unes des autres. Et il soutient que, quoiqu'il les connaisse dans soi et par son essence, il les connaît néanmoins chacune par une connaissance particulière, parce que l'essence divine a tout ce que chacune a de perfection, et quelque chose de plus infiniment. *Cum essentia Dei habeat in se quidquid perfectionis habet essentia cujuscumque rei alterius, et adhuc amplius, Deus in seipso potest omnia propria cognitione cognoscere.*

Et dans la réponse à la première objection il découvre l'illusion où notre ami tombe presque toujours dans cette matière. C'est qu'il regarde ordinairement comme deux choses opposées : *Connaître les choses selon l'être intelligible qu'elles ont dans l'entendement de celui qui les connaît;* et *les connaître selon ce qu'elles sont en elles-mêmes, et hors de l'entendement.* Mais ce Saint montre fort bien que cela est si peu opposé, que cette dernière est une suite de la première; car, quoique quelqu'un connaisse un objet selon l'être intelligible

qu'il a dans l'entendement, cela n'empêche pas qu'il ne le connaisse en même temps selon ce qu'il est hors de l'entendement. Ainsi je connais une pierre, selon l'être intelligible qu'elle a dans mon entendement, quand je connais que je la connais ; et, néanmoins, je connais en même temps cette pierre selon ce qu'elle est en elle-même, et selon sa propre nature. Et comme il ne dit tout cela que pour expliquer comment Dieu ne laisse pas de voir les créatures en elles-mêmes, et d'une connaissance propre, quoiqu'il les voie dans son essence, on peut juger de là si c'est parler en théologien que de dire, comme fait notre ami, en la page 498 : « Dieu voit « qu'il y a des espaces entre les corps qu'il a créés ; mais « il ne voit pas ces corps ni ces espaces par eux-mêmes. Il « ne les peut voir que par des corps et par des espaces intel- « ligibles. » Il y a dans ces paroles quelque chose de mystérieux, qui les a pu faire recevoir avec respect par beaucoup de gens. Mais ces mystères disparaîtront sitôt qu'on aura donné la vraie notion au mot d'*intelligible*, et qu'on ne l'aura pas laissé dans une obscurité qui fait, ou qu'on ne conçoit rien distinctement, ou que l'on conçoit tout autre chose que ce qu'on devrait concevoir, quand on lit ces grands mots : *Corps intelligibles, espaces intelligibles, soleil intelligible, étendue intelligible* ; car un soleil intelligible n'est autre chose, selon ce que nous venons de voir dans saint Thomas, que le soleil matériel selon ce qu'il est dans l'entendement de celui qui le connaît : *Secundum esse quod habet in cognoscente* : ce qui n'a garde d'être opposé à ce qu'il est en lui-même, surtout au regard de Dieu ; puisque la connaissance de Dieu étant très-parfaite, il ne peut connaître chaque chose que selon ce qu'elle est véritablement en elle-même. Il les connaît donc, comme dit le même Saint, *et secundum esse intelligibile quod habent in cognoscente, et secundum esse quod habent extra cognoscentem*. Il n'est donc pas vrai que Dieu ne voie les espaces entre les corps qu'il a créés que par des corps et par des espaces intelligibles ; et qu'il ne puisse

voir ces corps et ces espaces par eux-mêmes, à moins que ce *par eux-mêmes* ne soit une équivoque qui détourne l'esprit à un sens dont il ne s'agit point. Car si *par eux-mêmes* se rapporte *ad rationem cognoscendi*, Dieu ne voit pas les corps par eux-mêmes, parce qu'il les voit dans son essence, et que son essence est ce qui les lui fait connaître; mais, si *par eux-mêmes* se rapporte *ad rem cognitam*, Dieu voit les corps par eux-mêmes, puisqu'il les voit selon ce qu'ils sont en eux-mêmes, et dans leur propre nature, et non-seulement selon l'être intelligible qu'ils ont dans l'entendement divin. Et, par conséquent, ce dernier sens de *par eux-mêmes* étant le seul qui puisse regarder l'engagement où il s'était mis de prouver : « que Dieu voit qu'il y a des espaces qu'il a « créés; mais qu'il ne les voit que par des espaces intelli- « gibles; » il est plus clair que le jour que cette proposition est insoutenable en bonne théologie; puisqu'en Dieu *les espaces intelligibles* ne sont autre chose que les espaces réels et matériels qu'il a mis entre les corps qu'il a créés, en tant qu'ils sont connus de Dieu; et que, par conséquent, il est impossible que Dieu voie ces espaces intelligibles, qu'il ne voie en même temps les espaces réels et matériels qu'il a mis entre ces corps; bien loin que la connaissance des premiers l'empêche de connaître les derniers.

4. De bonne foi je ne saurais deviner ce qu'il a voulu que nous entendissions par cette *étendue intelligible infinie*, dans laquelle il prétend maintenant que nous voyons toutes choses; car il en dit des choses si contradictoires, qu'il me serait aussi difficile de m'en former une notion distincte sur ce qu'il en dit, que de comprendre une montagne sans vallée. C'est une créature, et ce n'est pas une créature. Elle est Dieu, et elle n'est pas Dieu. Elle est divisible et elle n'est pas divisible. Elle n'est pas seulement éminemment en Dieu, mais elle y est formellement; et elle n'y est qu'éminemment et non pas formellement.

C'est une créature, puisque c'est l'étendue que Dieu a faite.

Et c'est l'étendue que Dieu a faite, puisqu'il prouve par là que Dieu la connaît. « Dieu, dit-il, renferme en lui-même « une étendue intelligible infinie ; car Dieu connaît l'étendue, « puisqu'il l'a faite, et il ne la peut connaître qu'en lui-« même. ».

Et ce n'est pas une créature, puisque si cela était, en voyant les choses dans cette *étendue intelligible infinie* nous ne les verrions que dans une créature, et son dessein est de montrer que nous les voyons en Dieu.

Et par là il faut qu'elle soit Dieu ; mais elle ne saurait être Dieu ni un attribut de Dieu, par les mêmes raisons par lesquelles cet auteur prouve, en la page 546, « que l'âme ne « renferme pas l'étendue intelligible, comme une de ses ma-« nières d'être. » Car il ne faut que les appliquer à Dieu, pour voir sans peine qu'elles sont bien plus fortes pour exclure l'étendue intelligible de la nature de Dieu, que pour l'exclure de celle de notre âme : ou, pour mieux dire, selon la vraie notion de l'*étendue intelligible*, que j'ai marquée dans le chapitre précédent, ces raisons ne prouvent point que l'étendue intelligible ne soit pas dans notre âme : et selon la notion confuse de cet auteur, si elles prouvent que l'*étendue intelligible* n'est pas dans notre âme, elles prouvent aussi qu'elle n'est pas en Dieu. Je commencerai par faire voir le premier.

« On aperçoit, dit-il, cette étendue intelligible seule sans « penser à autre chose, et l'on ne peut concevoir les ma-« nières d'être, sans apercevoir le sujet ou l'être dont elles « sont manières. »

Rép. Je nie l'antécédent ; car, l'*étendue intelligible*, prise pour la perception de l'étendue, ne saurait se concevoir sans que l'on conçoive en même temps l'esprit qui l'aperçoit.

« On aperçoit cette étendue intelligible, sans penser à son « esprit. »

Rép. C'est ce que je nie encore pour la raison que je viens de dire ; car on ne peut penser à l'étendue *intelligible*, sans

penser à quelque esprit de qui elle est aperçue, puisque c'est cela même qui la fait appeler *intelligible*.

« Cette étendue intelligible étant bornée fait quelque « figure, et les bornes de l'esprit ne peuvent se figurer. »

Rép. Elle fait une figure *intelligible*, qui peut être aussi aisément dans notre esprit que l'étendue *intelligible*. C'est-à-dire que l'une et l'autre y est objectivement.

« Cette étendue intelligible ayant des parties, se peut di-« viser, et l'on ne voit rien en l'âme qui soit divisible. »

Rép. Je réponds qu'il n'y a rien en notre âme qui soit *formellement* divisible. Mais elle ne saurait connaître l'étendue, que l'étendue avec toutes les propriétés, *la divisibilité, la mobilité*, etc., ne soient en elle *intelligiblement*, c'est-à-dire *objectivement* : et ainsi, de ce qu'elle est divisible par sa nature, il ne s'ensuit nullement qu'elle ne puisse renfermer en soi l'étendue *intelligible*, quoique l'étendue ne se puisse concevoir que divisible.

Que si c'est dans un autre sens que cet auteur prend le mot d'*étendue intelligible*, je soutiens que ces mêmes raisons doivent prouver que l'étendue intelligible infinie ne peut être Dieu, c'est-à-dire être un attribut de Dieu. Il ne faut pour cela que les reprendre.

« On aperçoit, dit-il, cette étendue intelligible seule sans « penser à autre chose ; et l'on ne peut concevoir les manières « d'être, sans apercevoir le sujet ou l'être dont elles sont les « manières. »

Mais on peut encore moins concevoir l'attribut d'un être sans apercevoir l'être dont il est attribut. Donc, si Dieu renfermait en lui-même l'*étendue intelligible* comme un de ses attributs, on ne la pourrait concevoir sans concevoir Dieu : « or, on la peut concevoir sans penser à autre chose ; » donc elle n'est pas renfermée en Dieu comme un de ses attributs.

« On aperçoit cette étendue intelligible, sans penser à son « esprit. »

On l'aperçoit aussi sans penser à Dieu; car il est certain

que les épicuriens et les gassendistes ne pensent point à Dieu, quand ils conçoivent l'espace où se promènent leurs atomes comme une *étendue intelligible infinie*.

« On ne peut même concevoir que cette étendue intelligible « puisse être la manière de son esprit. »

On ne peut encore moins concevoir qu'elle puisse être Dieu, ou un attribut de Dieu.

« Cette étendue intelligible étant bornée fait quelque « figure, et les bornes de l'esprit ne peuvent se figurer. »

Cela est encore plus fort au regard de Dieu ; car on ne peut concevoir de bornes en Dieu ; et, quand on en feindrait, il est encore plus certain qu'elles *ne pourraient se figurer*.

« Cette étendue intelligible ayant des parties, se peut di« viser, et l'on ne voit rien en l'âme qui soit divisible. »

Et n'est-il pas encore plus clair qu'*il n'y a rien en Dieu qui soit divisible*; donc, s'il croit avoir droit de conclure par toutes ces raisons que « l'étendue intelligible ne saurait être « une manière d'être de notre esprit, » combien en a-t-on plus de conclure aussi qu'elle ne peut être Dieu ni un attribut de Dieu ?

Et il ne faut pas s'imaginer que la qualité d'*infinie*, qu'il donne à cette *étendue intelligible*, la rende moins indigne d'être admise en Dieu. L'infinité, qui convient à Dieu, n'a nul rapport à l'infinité que l'on peut concevoir dans l'étendue. Et bien loin que cette dernière soit contenue dans l'idée de l'Être parfait, cette idée ne l'exclut pas moins nécessairement, qu'elle enferme nécessairement la première ; car plus une étendue est vaste, quand ce serait jusqu'à l'infini, plus elle a de parties réellement distinctes les unes des autres, ce qui répugne manifestement à la simplicité de Dieu, qui est un des principaux attributs de l'Être parfait. Mais l'infinité, qui convient à Dieu, n'a garde de rien avoir qui répugne à cette idée, puisque c'est au contraire la première chose que l'on y voit que l'Être même, la plénitude de l'Être, l'Être sans bornes, et par conséquent infini.

Il se trouve aussi que cette *étendue intelligible infinie* est divisible et non divisible. Elle est divisible, parce que ce qui fait essentiellement la divisibilité de l'étendue n'est pas que l'une de ses parties soit actuellement séparée de l'autre; mais il suffit pour cela qu'une partie soit hors de l'autre, et ne soit pas l'autre; or, l'on nous vient de dire « qu'une figure d'étendue intelligible peut être prise successivement des différentes parties de cette étendue infinie. » On la conçoit donc comme divisible; mais étant Dieu comme elle le doit être, afin que ce soit voir les choses en Dieu que de les voir dans cette étendue, elle ne saurait être divisible, selon cet auteur, puisqu'il est si certain, selon lui, que Dieu n'est pas divisible, que, dans la page 494, c'est une des choses sur lesquelles il dit que personne n'hésite à répondre : « Car qui « hésite, dit-il, à répondre lorsqu'on lui demande si Dieu « est sage, juste, puissant; s'il est ou n'est pas triangulaire, « divisible, mobile? »

5. Mais ce qui est le plus embarrassant est de savoir si cette *étendue intelligible infinie,* laquelle il prétend qui est en Dieu, puisqu'il dit que Dieu la renferme, y est *formellement* ou seulement éminemment. Cette distinction est nécessaire pour expliquer comment les effets sont dans leurs causes. Il y en a qui croient que chaque plante est dans le germe d'où elle sort selon ses parties, mais plus petites à proportion, et cet auteur s'est déclaré pour ce sentiment dans le chapitre 6 du livre premier. Si cela est, on peut dire que chaque plante est *formellement* dans le germe qui la produit; mais il n'en est pas ainsi des créatures à l'égard de Dieu : elles doivent être en lui comme dans leur cause, mais elles n'y peuvent pas être *formellement;* car tout ce qu'elles ont d'être et de perfection est borné, et par là est imparfait. Or, il n'y a rien d'imparfait en Dieu. La matière surtout est nécessairement, par sa nature, divisible et figurée, « et il n'y a rien en Dieu qui « soit divisible ou figuré, » comme dit notre auteur, page 200. Ainsi, les créatures devant être en Dieu comme dans leur

cause, et n'y pouvant être *formellement,* on a été obligé de chercher un mot pour marquer la manière dont elles y étaient, et on n'en a point trouvé de plus propre que de dire qu'elles y étaient *éminemment,* c'est-à-dire d'une manière plus noble qu'elles ne sont en elles-mêmes, et qui est dégagée de toutes les imperfections, qui sont inséparablement attachées à leur condition de créatures, quand on les compare à la perfection infinie du souverain Être. M. Descartes, qui n'était pas homme à se servir d'une distinction de l'école, s'il ne l'avait jugée bien fondée, se sert de celle-ci en plusieurs endroits de ses ouvrages, et surtout dans la réponse aux secondes objections, où il devait parler avec plus d'exactitude, puisqu'il y entreprend de prouver, par la méthode des géomètres, l'existence de Dieu et la distinction réelle de notre âme d'avec notre corps. L'auteur *de la Recherche de la Vérité* ne se sert pas de ces mêmes mots, mais il s'explique en des termes qui reviennent au même sens, lorsqu'il dit « que Dieu est tout être parce qu'il est infini, et qu'il comprend tout, mais qu'il n'est aucun être en particulier. » D'où il conclut qu'encore que nous voyions toutes choses en Dieu (à ce qu'il s'est imaginé) « néanmoins nous ne « voyons pas Dieu, parce que ce que nous voyons n'est qu'un « ou plusieurs êtres, et que nous ne comprenons point cette « simplicité parfaite de Dieu, qui renferme tous les êtres. » A quoi se rapporte ce qu'il avait dit auparavant en la page 198: « Que toutes les créatures, même les plus terrestres et les « plus matérielles, sont en Dieu, quoique d'une manière « *toute spirituelle, et que nous ne pouvons comprendre.* »

Mais on est bien empêché de savoir en laquelle de ces manières il a prétendu que Dieu renferme en lui-même cette *étendue intelligible infinie,* dans laquelle il veut que nous voyions toutes choses. On voudrait bien que ce ne fût qu'*éminemment,* car cela pourrait ne rien marquer qui ne fût digne de Dieu. On serait seulement en peine de deviner pourquoi tous les corps que Dieu a créés, et que nous avons

besoin de voir, étant éminemment en Dieu à plus juste titre que cette *étendue intelligible infinie,* il n'aurait pas plutôt dit que chacun de ces corps étant éminemment en Dieu, c'est là où nous les voyons, que de dire que nous les voyons tous dans cette *étendue intelligible infinie,* s'il avait cru qu'elle n'était, aussi bien que tous les corps particuliers, qu'*éminemment* en Dieu. C'est déjà une raison qui fait croire qu'il a pensé qu'elle y était *formellement,* et non-seulement *éminemment,* mais que cela était suffisamment adouci par le mot d'*intelligible,* auquel je ne vois pas qu'on puisse donner aucun bon sens en cet endroit-là.

Mais cela paraît encore en ce que rien ne peut mieux marquer qu'une chose est *formellement* étendue, et non-seulement *éminemment,* que quand on y met ce en quoi consiste le plus l'imperfection de l'étendue, qui est d'avoir des parties distinctes réellement les unes des autres; de sorte qu'on y en peut prendre d'autres plus petites et d'autres plus grandes; or, c'est ce qu'il dit de son *étendue intelligible infinie,* comme nous avons déjà vu dans l'endroit que nous avons rapporté.

C'en est une autre de ce qu'il oppose l'étendue aux corps sensibles et au mouvement, et qu'il ne veut pas que les corps sensibles, ni le mouvement, même intelligible, soient en Dieu en la même manière qu'il s'est imaginé que cette *étendue* y était. Cela est exprès pour les corps sensibles; car dans la même page où il dit que Dieu renferme l'étendue, il dit qu'*il n'y a point en Dieu de corps sensibles,* et qu'il n'est point nécessaire qu'il y en ait afin qu'on en voie en Dieu. Et pour le mouvement, voici ce qu'il en dit au même endroit: « On peut, dit-il, apercevoir le mouvement d'une « figure sensible, sans qu'il y ait même de mouvement dans « l'étendue intelligible; car Dieu ne voit point le mouvement « des corps dans sa substance ou dans l'idée qu'il en a en « lui-même, mais seulement par la connaissance qu'il a de « ses volontés. Il ne voit même leur existence que par cette

« voie, parce qu'il n'y a que sa volonté qui donne l'être à « toutes choses. Les volontés de Dieu ne changent rien dans « sa substance, elles ne la meuvent pas. Peut-être que « l'étendue intelligible est immobile en tout sens, même in- « telligiblement. »

Je n'entends rien à tout cela, et je n'y trouve pas un mot de vrai. S'il n'y a point de mouvement dans l'*étendue intelligible*, on peut bien voir le mouvement par une perception qu'on en a d'ailleurs, mais il est impossible qu'on le voie dans cette étendue.

La preuve qu'on en apporte, prise de la science de Dieu à l'égard du mouvement, est une fausse supposition. Dieu voit toutes choses dons son essence, et soi-même et les créatures, et par conséquent il y voit le mouvement aussi bien que l'étendue.

Il n'est pas moins certain qu'il voit le mouvement par l'idée qu'il en a en lui-même ; car, comme nous l'avons déjà montré, il n'a rien fait dont il n'eût l'idée ; or, il a créé la matière en mouvement, sans quoi elle n'aurait été qu'une masse informe, dont il n'aurait pu faire aucun de ses ouvrages ; il a donc nécessairement l'idée de la matière en mouvement, non-seulement parce qu'il l'a créée dans cet état, mais encore parce qu'il la conserve toujours dans le même état, puisque c'est immédiatement par lui-même qu'il conserve la même quantité de mouvement dans le monde, en le faisant passer continuellement d'un corps dans un autre. Il est donc impossible qu'il n'ait pas en lui-même l'idée, du mouvement, puisqu'il ne fait rien dont il n'ait l'idée comme je l'ai montré ci-dessus par saint Augustin et par saint Thomas.

Il n'est pas vrai, selon cet auteur même, que Dieu ne connaisse les mouvements que par la connaissance de ses volontés, qui les produisent ; car il suppose, dans son *Traité de la Nature et de la Grâce*, premier discours, paragraphe 13, « que Dieu découvrant dans les trésors infinis de sa sagesse

« une infinité de mondes possibles comme des suites néces- « saires des lois des mouvements qu'il pouvait établir, s'est « déterminé à créer celui qui aurait pu se produire et se « conserver par les voies les plus simples. » Il a donc connu les lois des mouvements dans les trésors infinis de sa sagesse, avant que de les connaître dans ses volontés, puisque c'était avant qu'il se fût déterminé à créer le monde; or, il ne pouvait pas connaître les lois des mouvements sans connaître les mouvements. Il n'est donc pas vrai que ce n'est que dans la volonté qu'il a eue de produire les mouvements, qu'il connaît les mouvements.

Je ne puis aussi deviner pourquoi il dit que les volontés de Dieu ne changent rien dans sa substance, et qu'elles ne la meuvent pas. Est-ce que si Dieu connaissait les mouvements par son essence ou substance, et non-seulement par ses volontés, il serait à craindre que sa substance n'en fût changée? Et pourquoi donc ne pense-t-on pas aussi que, si Dieu connaît l'étendue par son essence, et non-seulement par sa volonté, il soit à craindre que son essence ne soit étendue, ce qui n'est pas moins contraire à la nature de l'Être infiniment parfait que si elle était en mouvement. Je ne vois donc pas pourquoi l'étendue en repos et immobile lui paraît plus digne d'être admise en Dieu que l'étendue en mouvement ou mobile. C'est assurément qu'il n'a pas assez consulté « la vaste et immense idée de l'Être infiniment parfait, » quand il en a eu ces pensées.

Mais ce qui me semble plus considérable, c'est qu'il paraît par-là qu'il veut que, pourvu que son *étendue intelligible infinie* soit immobile, elle puisse être en Dieu d'une manière en laquelle l'étendue mobile et en mouvement n'y peut pas être, non plus que les corps sensibles qu'il dit aussi n'être pas en Dieu. Or, il ne peut avoir nié que l'étendue mobile et en mouvement, aussi bien que les corps sensibles, ne soient en Dieu *éminemment*, c'est-à-dire de cette manière *toute spirituelle*, et dégagée de toutes les imperfections, qui ne peuvent

manquer de se trouver dans les créatures, selon laquelle il avoue en un autre endroit « que les choses les plus matérielles et les plus terrestres sont en Dieu. » Il faut donc ou qu'il se soit contredit, ou qu'il ait prétendu que l'*étendue intelligible infinie* n'était pas seulement en Dieu *éminemment*, mais qu'elle y était aussi *formellement*; ou bien qu'il ait mis hors de Dieu cette *étendue intelligible infinie,* comme Aristote a cru que Platon y avait mis ses idées, n'ayant pas assez pris garde que c'était en Dieu, et non pas hors de Dieu, qu'il la devait mettre, puisqu'il n'y avait eu recours que faute d'autre meilleur moyen de nous faire voir toutes choses en Dieu. Quoi qu'il en soit, on ne peut guère faire concevoir plus grossièrement une étendue *formelle* en ce qui est de l'étendue, qu'il fait celle-là, quoiqu'il la nomme *intelligible.* Il est seulement vrai qu'il en a voulu ôter, je ne sais pourquoi, une des principales propriétés de l'étendue que Dieu a créée, qui est la mobilité, et qu'il lui a plu la considérer comme l'espace des gassendistes, qu'ils veulent aussi qui soit immobile. Mais je ne vois pas, comme je le viens de montrer, que cela la rende plus capable d'être admise en Dieu; et je m'en vas faire voir, dans le chapitre suivant, que cela la rend beaucoup plus incapable de nous servir d'*être représentatif* pour y voir tous les corps et tous les nombres.

CHAPITRE XV.

Que l'étendue intelligible infinie ne nous saurait être un moyen de voir les choses que nous ne connaissons pas, et que nous voudrions connaître.

On vient de voir, dans l'article précédent, que rien n'est plus inintelligible que cette *étendue intelligible infinie,* que cet auteur a inventée pour nous donner moyen de voir les choses en Dieu, s'étant persuadé, sur de faux principes, que nous ne pouvions voir autrement aucun des objets qui sont hors de nous.

Mais ce qui n'est pas moins étrange est qu'il ait si mal rencontré dans ce prétendu moyen de voir les choses en Dieu, qu'en lui accordant tout ce qu'il suppose, il est impossible que cette *étendue intelligible infinie*, dans laquelle il prétend que nous devons voir toutes choses, nous soit un moyen d'en voir aucune de toutes celles que nous ne connaîtrions pas, et que nous voudrions connaître.

Je commence par les nombres; car il les met entre les trois choses que nous voyons en Dieu, parce que nous *les voyons par la lumière et par une idée claire*. Je voudrais bien savoir quel est le nombre qui, étant divisé par 28, il reste 5, et étant divisé par 19, il reste 6, et étant divisé par 15, il reste 7, c'est-à-dire que je voudrais bien savoir l'année de la période julienne, qui a ces trois caractères : cinq du cycle solaire, six du nombre d'or, et sept de l'indiction. A quoi, je vous prie, me pourrait servir, pour connaître ce nombre, l'*étendue intelligible infinie* entièrement unie à mon âme. Me dira-t-on que tous les nombres y sont, parce qu'on la peut distinguer par l'esprit en une infinité de parties? Cela veut dire que tous les nombres y seront, quand mon esprit les y aura mis. Mais quand ils y seraient, comme dans un livre où tous les nombres seraient comptés depuis un jusqu'à cent millions (car je suis certain que le nombre que je cherche ne va pas jusque-là), me serait-ce un grand avantage pour le trouver? non, certainement. Car quand je me résoudrais à parcourir tous ces nombres, jusqu'à ce que je l'eusse rencontré, ce serait inutilement, parce que, ne le connaissant pas, je ne pourrais pas savoir si je l'aurais rencontré ou non. Mais peut-être aussi que cette *étendue intelligible infinie* n'est que pour les corps, et qu'il y a quelque autre moyen de voir les nombres en Dieu, dont il ne s'est pas encore expliqué. Voyons donc si elle sera de plus grand usage pour les corps et pour les figures que je ne connaîtrais pas encore et que je voudrais bien connaître. On m'assure que oui, et on le prouve en trois manières :

La première est que, comme « l'esprit peut apercevoir une partie de cette étendue intelligible que Dieu renferme, il est certain qu'il peut apercevoir en Dieu toutes les figures; car toute étendue intelligible finie a nécessairement une figure intelligible finie, puisque la figure n'est que le terme de l'étendue. »

La deuxième, « que cette figure d'étendue intelligible et générale devient sensible et particulière par la couleur ou par quelque autre qualité sensible que l'âme y attache. »

La troisième « est que, si l'on conçoit qu'une figure d'étendue intelligible, rendue sensible par la couleur, soit prise successivement des différentes parties de cette étendue infinie, ou si l'on conçoit qu'une figure d'étendue intelligible puisse tourner sur son centre ou s'approcher successivement d'une autre, on aperçoit le mouvement d'une figure sensible ou intelligible, sans qu'il y ait même de mouvement dans l'étendue intelligible. »

Je ne saurais croire que l'on ne voie tout d'un coup que tous ces moyens, bien loin de me pouvoir donner la connaissance de ce que je ne connaîtrais pas, supposent nécessairement que je le connais déjà, et qu'à moins que je ne le connusse, ils ne me sauraient être d'aucun usage. Mais vous me permettrez, Monsieur, de rendre cela plus sensible par le conte suivant, que vous prendrez, comme il vous plaira, pour une histoire ou pour une parabole :

Un excellent peintre, qui avait autrefois bien étudié, et qui était aussi habile en sculpture, avait un si grand amour pour saint Augustin, que, s'entretenant un jour avec un de ses amis, il lui témoigna qu'une des choses qu'il souhaiterait plus ardemment serait de savoir au vrai, si cela se pouvait, comment était fait ce grand saint; car vous savez, lui dit-il, que nous autres peintres désirons passionnément d'avoir les visages au naturel des personnes que nous aimons. Cet ami trouva comme lui cette curiosité fort louable, et il lui promit de chercher quelque moyen de le contenter

sur cela. Et, soit que ce fût pour se divertir, ou qu'il eût eu quelque autre dessein, il fit apporter le lendemain chez le peintre un grand bloc de marbre, une grosse masse de fort belle cire et une toile pour peindre (car pour une palette chargée de couleurs et des pinceaux, il s'attendit bien qu'il y en trouverait). Le peintre, étonné, lui demanda à quel dessein il a fait apporter tout cela chez lui. C'est, lui dit-il, pour vous contenter dans le désir que vous avez de savoir comment était fait saint Augustin; car je vous donne par là le moyen de le savoir. Et comment cela, repartit le peintre? C'est, lui dit son ami, que le véritable visage de ce saint est certainement dans ce bloc de marbre, aussi bien que dans ce morceau de cire : vous n'avez seulement qu'à en ôter le superflu, ce qui restera vous donnera une tête de saint Augustin tout à fait au naturel, et il vous sera aussi bien aisé de la mettre sur votre toile en y appliquant les couleurs qu'il faut. Vous vous moquez de moi, dit le peintre; car je demeure d'accord que le vrai visage de saint Augustin est dans ce bloc de marbre et dans ce morceau de cire, mais il n'y est pas d'une autre manière que cent mille autres. Comment voulez-vous donc qu'en taillant ce marbre, pour en faire le visage d'un homme, et travaillant sur cette cire dans ce même dessein, le visage que j'aurai fait au hasard soit plutôt celui de ce saint que quelqu'un de ces cent mille qui sont aussi bien que lui dans ce marbre et dans cette cire? Mais, quand par hasard je le rencontrerais, ce qui est un cas moralement impossible, je n'en serais pas plus avancé; car, ne sachant point du tout comment était fait saint Augustin, il serait impossible que je susse si j'aurais bien rencontré ou non. Et il en est de même du visage que vous voudriez que je misse sur cette toile. Le moyen que vous me donnez, pour savoir au vrai comment était fait saint Augustin, est donc tout à fait plaisant; car c'est un moyen qui suppose que je le sais, et qui ne me peut servir de rien si je ne le sais.

Il semblait que l'ami n'eût rien à répliquer à cela. Mais

comme ce peintre est fort curieux, il lui demanda s'il n'avait point le livre *de la Recherche de la Vérité*. Il l'avait, il l'alla querir, et le mit entre les mains de son ami, qui, l'ayant ouvert à la page 547, reprit le discours en ces termes : Vous vous étonnez de l'invention que je vous ai donnée pour vous faire avoir le visage de saint Augustin au naturel. Je n'ai fait en cela que ce qu'a fait l'auteur de ce livre pour nous faire avoir la connaissance des choses matérielles qu'il prétend que nous ne pouvons connaître par elles-mêmes, mais seulement en Dieu; et la manière, dont il dit que nous les connaissons en Dieu, est par le moyen d'une *étendue intelligible infinie* que Dieu renferme. Or, je ne vois point que le moyen qu'il me donne pour voir dans cette étendue une figure que j'aurais seulement ouï nommer, et que je ne connaîtrais point, soit différent de celui que je vous avais proposé pour vous faire avoir le visage de saint Augustin au naturel. Il dit que, comme mon esprit peut apercevoir une partie de cette étendue intelligible que Dieu renferme, il peut apercevoir en Dieu toutes les figures, parce que toute étendue intelligible finie a nécessairement une figure intelligible. C'est aussi ce que je vous ai dit, qu'il n'y a point de visage d'homme qu'on ne puisse trouver dans ce bloc de marbre en le taillant comme il faut. Mais est-il moins nécessaire de connaître cette figure (que j'ai supposé que je ne connaissais pas) pour prendre une partie de cette étendue intelligible, et la borner par mon esprit comme il faut qu'elle le soit, afin que cette figure en soit le terme, que vous avez cru avec raison qu'il était nécessaire de connaître le vrai visage de saint Augustin, pour le faire apercevoir dans ce marbre et dans cette cire, où il n'est pas moins caché que chaque figure dans cette étendue intelligible? En quoi est-ce donc que son invention vaut mieux que la mienne, que je ne doute point qu'en votre âme vous n'ayez traitée de ridicule, quoique vous n'ayez pas voulu user de ce mot.

Il fait aussi entendre que mon esprit peut voir dans cette étendue intelligible tout corps sensible que je ne connaîtrais pas, et que j'aurais besoin de connaître, en attachant la couleur ou quelque autre qualité sensible à une partie de cette étendue intelligible.

Mais il faudrait encore pour cela que je connusse ce corps sensible, afin d'appliquer à une partie de l'étendue une couleur convenable; car si j'appliquais une couleur rouge à cette partie de l'étendue, ce ne serait pas le moyen d'y voir un objet sensible qui ne pourrait être que vert. C'est donc la même chose que ce que je vous disais, que vous n'aviez qu'à appliquer sur votre toile les couleurs nécessaires, pour y former le visage de saint Augustin, et qu'il ne tiendrait qu'à vous d'en avoir par là un portrait parfaitement ressemblant. Car vous avez eu raison de me dire qu'il faudrait pour cela que vous sussiez comment était fait le visage de saint Augustin, et que votre peine était de ne le pas savoir.

Enfin, comme il n'a pu ignorer que les lignes courbes d'où dépend la connaissance des figures curvilignes ne se peuvent ordinairement bien concevoir qu'en considérant le mouvement par lequel on les décrit, il a voulu que l'on pût aussi apercevoir le mouvement dans son *étendue intelligible infinie,* parce que l'on peut concevoir qu'une figure d'étendue intelligible peut tourner sur son centre, ou s'approcher successivement d'une autre. Mais, comme chaque figure ou chaque ligne courbe se trace différemment, et qu'autre est le mouvement par lequel se trace une hyperbole, et autre celui par lequel se trace une ellipse, comment pourrai-je voir dans cette étendue intelligible immobile le mouvement particulier, qui est nécessaire pour trouver une ellipse, en concevant qu'une de ses parties s'approche successivement d'une autre en la manière qu'il faut pour cela, si je ne connais pas encore ce qu'est une ellipse, ni comment elle se trace? N'est-ce donc pas supposer que je connais par ailleurs que par cette étendue intelligible ce que l'on voudrait que

je ne puisse savoir que par cette étendue intelligible? Prenez donc votre parti, ou ne vous moquez point de mon invention, ou ne faites pas plus d'état de celle de cet auteur, d'ailleurs si habile, que de la mienne. La conversation finit de la sorte, et le peintre ne fut pas fâché qu'on lui eût ouvert les yeux sur cet endroit *de la Recherche de la Vérité*, qu'il avait lu autrefois avec respect, et qu'il n'avait osé approfondir, le croyant trop mystérieux et trop haut pour lui.

Voilà mon histoire ou ma parabole. Je n'ai rien à y ajouter, sinon que je trouve un endroit dans ce même auteur sur cette même matière des idées, qu'il ne faut qu'appliquer à ce qu'il dit de cette *étendue intelligible*, pour confirmer ce que nous venons de dire, qu'elle ne nous peut faire connaître que ce que l'on supposerait que nous connaîtrions déjà.

C'est dans le chapitre 3 de la deuxième partie du troisième livre, où il combat l'opinion de ceux qui disent que l'âme a la puissance de produire ses idées: « Quand on accorderait, « dit-il, à l'esprit de l'homme une puissance souveraine pour « anéantir et pour créer les idées des choses, avec tout cela « il ne s'en servirait jamais pour les produire. »

J'en dis de même de ce qu'il fait faire à l'esprit, pour trouver les idées des choses dans son étendue intelligible. Quand notre esprit pourrait borner, comme il lui plairait, cette étendue intelligible, il n'y pourrait trouver l'idée d'aucune figure qu'il ne connaîtrait pas encore, et qu'il voudrait connaître. Et les raisons qu'il apporte pour prouver sa proposition seront encore plus fortes pour prouver la mienne.

« Car, de même, dit-il, qu'un peintre, quelque habile qu'il « soit dans son art, ne peut pas représenter un animal qu'il « n'aura jamais vu, et duquel il n'aura aucune idée, de sorte « que le tableau qu'on l'obligerait d'en faire ne peut pas être « semblable à cet animal inconnu; ainsi un homme ne peut « pas former l'idée d'un objet, s'il ne le connaît auparavant, « c'est-à-dire s'il n'en a déjà l'idée, laquelle ne dépend point « de sa volonté. Que s'il en a déjà une idée, il connaît cet

« objet; et il lui est inutile d'en former une nouvelle. Il est « donc inutile d'attribuer à l'esprit de l'homme la puissance « de produire ses idées. »

Il est donc inutile aussi d'attribuer à l'esprit de l'homme la puissance de borner *l'étendue intelligible infinie*, pour y trouver l'idée d'une figure qu'il a besoin de connaître; car, de même qu'un peintre, quelque habile qu'il soit en son art, ne peut pas représenter un animal qu'il n'aura jamais vu, et dont il n'aura aucune idée, de sorte que le tableau qu'on l'obligera d'en faire ne peut pas être semblable à cet animal inconnu : ainsi un homme ne peut pas borner l'étendue intelligible en la manière qu'il faudrait qu'elle fût pour être l'idée de cette figure qu'il a besoin de connaître, telle que serait la figure d'un verre qui doit grossir les objets, s'il ne connaît auparavant cette figure, c'est-à-dire s'il n'en a déjà l'idée. Et s'il en a déjà une idée, il connaît cet objet, et il lui est inutile d'en former une nouvelle dans cette *étendue intelligible infinie*.

Il se fait sur cela une objection; et la solution qu'il lui donne sera la même qu'on lui donnera, s'il en fait une semblable : « On pourrait peut-être dire que l'esprit a des idées « générales et confuses, qu'il ne produit pas, et que celles « qu'il produit sont particulières, plus nettes et plus distinc- « tes; mais c'est toujours la même chose; car, de même qu'un « peintre ne peut pas tirer le portrait d'un homme particu- « lier, de sorte qu'il soit assuré d'y avoir réussi, s'il n'en a « une idée distincte, et même si la personne n'est présente; « ainsi l'esprit, qui n'aura, par exemple, que l'idée de l'être « ou de l'animal en général, ne pourra pas se représenter « un cheval, ni en former une idée bien distincte, et être « assuré qu'elle est parfaitement semblable à un cheval, s'il « n'a déjà une première idée avec laquelle il confère cette « seconde. Or, s'il en a une première, il est inutile d'en for- « mer une seconde, et la question regarde cette première; « donc, etc. »

On voit sans peine qu'on lui peut dire la même chose ; *car, de même qu'un peintre*, etc. Ainsi l'esprit, qui n'aura que l'idée d'une figure en général, ne pourra borner l'étendue intelligible de la manière qu'il serait nécessaire pour y trouver l'idée de la figure d'un verre propre à grossir les objets, et être assuré que cette idée est parfaitement semblable à celle qu'il cherche, s'il n'a déjà une première idée de cette figure avec laquelle il confère cette seconde. Or, s'il en a une première, il lui est inutile d'en chercher une seconde dans l'étendue intelligible.

Je serai fort surpris, Monsieur, si on me peut montrer que ce qu'il dit est concluant contre ceux qu'il combat, et que ce que je dis à son exemple ne le soit pas encore plus contre lui-même.

CHAPITRE XVI.

Que ce que cet auteur fait faire à notre esprit pour trouver ses idées dans son *étendue intelligible infinie*, est contraire à l'expérience et aux lois générales que Dieu s'est prescrites à lui-même pour nous donner la connaissance de ses ouvrages.

Après avoir fait voir, dans le chapitre 14, que cette *étendue intelligible infinie*, en la manière que cet auteur la représente, est tout à fait inintelligible, et n'est qu'un amas de contradictions ; et après avoir montré, dans le chapitre 15, que, quand on la supposerait telle qu'il veut qu'elle soit, il serait impossible que notre esprit y pût trouver les idées des choses qu'il ne connaîtrait pas, et qu'il aurait besoin de connaître : il ne me reste plus, pour un entier renversement de cette nouvelle philosophie des idées, qu'à montrer que, quand ce qu'il fait faire à notre esprit, pour lui faire trouver ses idées dans cette *étendue intelligible infinie*, pourrait lui servir à les y trouver (ce qui ne peut être, comme nous venons de le faire voir), on n'en devrait pas moins rejeter, comme des chimères,

tout ce qu'il dit sur cela, parce qu'il est manifestement contraire à ce que nous savons certainement se passer dans notre esprit, qui est la plus certaine des expériences, et aux lois générales que Dieu s'est prescrites à lui-même, pour nous donner la connaissance de ses ouvrages.

Il n'est besoin, pour le reconnaître, que de faire deux réflexions. La première est que cet auteur n'a pas entrepris d'expliquer comment notre esprit pourrait voir les corps dans quelque cas extraordinaire, comme serait la supposition fantastique que Dieu n'en eût point créé, et qu'ils fussent seulement possibles; mais que son dessein est d'expliquer la manière générale et ordinaire dont notre esprit voit effectivement les corps que Dieu a créés, et sans laquelle il lui serait impossible de les voir. Or, quand on a un dessein tel que celui-là, il ne suffit pas de dire des choses purement possibles, et se piquer de subtilité en inventant des systèmes imaginaires : il faut surtout prendre garde de ne rien supposer de contraire à ce qui est certainement; puisque rien n'est plus capable de faire rejeter ces ingénieuses méditations, que quand on peut dire : Vous vous tourmentez en vain pour m'apprendre comment je fais une telle chose; puisque je suis assuré, par une expérience que je ne puis démentir, que je ne la fais pas, mais que je fais tout le contraire.

La deuxième réflexion est que, quand il s'agit, non de quelque effet extraordinaire et sans suite, mais d'un effet commun, naturel, ordinaire, et qui est une suite de ce que Dieu a voulu qui arrivât dans le monde, selon les lois qu'il y a établies, il ne faut pas s'imaginer qu'il suffise d'avoir bien prouvé, à ce que l'on croit, que Dieu en est l'auteur, pour prétendre qu'il dépend tellement de sa volonté, qu'il n'y ait qu'à supposer qu'il fait cela à propos de rien, et parce seulement qu'il le veut, sans qu'on ait besoin d'en rechercher d'autre raison. L'auteur *de la Recherche de la Vérité* n'a garde de contredire cela; puisque c'est sa grande maxime,

qu'il pousse quelquefois plus loin qu'il ne faut, mais qui est incontestable, quand Dieu agit selon le cours ordinaire des choses de la nature. Or, il n'est point ici question de ce que Dieu fait dans les illuminations extraordinaires et surnaturelles de la grâce, mais de ce qu'il fait au regard de nos plus ordinaires et plus naturelles perceptions des objets les plus communs.

Ces perceptions sont de deux sortes, selon cet auteur, liv. Ier, chapitre 1. Les premières nous représentent quelque chose hors de nous, comme un carré, une maison, etc. Les secondes ne nous représentent que ce qui se passe dans nous comme nos sensations de la lumière, des couleurs, des sons. Je commencerai par les dernières.

Il veut que Dieu en soit l'auteur : on en demeure d'accord ; mais il faut de son côté qu'il avoue, comme il fait aussi, que Dieu ne les cause pas dans notre âme à propos de rien ; mais qu'il ne le fait que par un ordre très-réglé, selon les desseins qu'il a eus en joignant notre âme à un corps ; car, pour me restreindre à la lumière et aux couleurs, il enseigne lui-même, après M. Descartes[1], « que les sentiments de la lu-« mière et des couleurs ne nous sont nécessaires que pour « connaître plus distinctement les objets : et que c'est pour « cela que nos sens nous portent à les attribuer seulement « aux objets. » D'où il conclut, « que ces jugements, aux-« quels les impressions de nos sens nous portent, sont très-« justes si on les considère par rapport à la conservation de « nos corps. »

Il ajoute, dans le chapitre d'après, « que la raison pour « laquelle toutes les sensations ne peuvent pas bien s'expli-« quer par des paroles, comme toutes les autres choses, c'est « qu'il dépend de la volonté des hommes d'en attacher les « idées à tels noms qu'il leur plaît; mais que ces mêmes « hommes n'attachent pas comme il leur plaît leurs sensa-

[1] Liv. I, chap. 12.

« tions à des paroles, ni même à aucune autre chose. Ils ne « voient point de couleurs, quoiqu'on leur en parle, s'ils « n'ouvrent les yeux. Ils ne goûtent point de saveurs, s'il « n'arrive quelque changement dans l'ordre des fibres de « leur langue et de leur cerveau. En un mot, toutes les sen- « sations ne dépendent point de la volonté des hommes : et « il n'y a que celui qui les a faits, qui les conserve dans cette « mutuelle correspondance des modifications de leur âme avec « celle de leur corps. »

Il s'ensuit de là deux choses : l'une, que Dieu ne cause ces sensations dans notre âme que quand il arrive quelque changement dans les organes de nos sens; l'autre, que la fin de ces sensations, et principalement de la lumière et des couleurs, n'est que pour nous faire connaître plus distinctement les corps qui nous environnent, par rapport à la conservation du nôtre; et que c'est pour cela qu'il a été bon que notre âme les attribuât à ces corps, et qu'elle se représentât les uns lumineux et les autres colorés d'une telle ou d'une telle couleur, selon que les corpuscules qui rejaillissent de ces objets auraient frappé différemment les filets du nerf optique, et les auraient diversement ébranlés. Voilà l'ordre commun et ordinaire, selon lequel Dieu cause en nous ces sensations.

Mais il faut que la trop forte application qu'a eue cet auteur à faire trouver les idées de tous les corps que nous voyons dans son *étendue intelligible infinie*, lui ait fait oublier toutes ces vérités, qu'il avait auparavant si bien expliquées, pour l'avoir rendu capable de nous vouloir persuader que, quand notre âme voit un carreau de marbre blanc, ce n'est point ce carreau qu'elle voit d'une figure carrée, mais qu'elle envisage une partie de l'étendue intelligible infinie, et qu'elle la conçoit bornée comme il faut pour avoir cette figure, et que ce n'est point aussi à ce marbre *qu'elle attache la sensation de la couleur blanche*, comme on a cru jusqu'ici qu'elle devait faire, selon l'institution de l'auteur de son union avec

le corps, mais que c'est à une partie quelconque de cette même étendue intelligible. Je dis quelconque; car c'est ce qu'il enseigne, quand il dit : « Qu'afin que nous puissions « voir le soleil intelligible, tantôt grand et tantôt petit, il suf- « fit que nous voyions tantôt une plus grande partie de l'éten- « due intelligible, et tantôt une plus petite, et que nous « ayons un sentiment vif de lumière pour attacher à cette « étendue. C'est pourquoi, ajoute-t-il, comme toutes les par- « ties de cette étendue intelligible sont de même nature, « elles peuvent toutes représenter quelque corps que ce soit. »

Un exemple suffira pour faire voir qu'on ne peut aller plus directement contre l'institution de l'auteur de la nature. Je marchande trois sortes de marbres de différent prix, parce qu'ils sont de différentes couleurs, l'un blanc, l'autre noir et l'autre jaspé. Or, de ce que l'on dit que ces trois différentes couleurs ne sont proprement que dans mon esprit et non dans ces marbres, il ne faut pas s'imaginer qu'il n'y ait rien dans chacun qui soit cause qu'il me paraisse plutôt d'une couleur que de l'autre. Il est certain que cela vient du différent arrangement des petites parties de leur surface, qui est cause que les corpuscules qui rejaillissent de ces marbres vers nos yeux, en ébranlent diversement les filets du nerf optique; mais parce que notre âme aurait eu trop de peine à discerner la différence de ces ébranlements qui n'est que du plus ou du moins, Dieu a jugé à propos de nous donner moyen de les discerner plus facilement par ces sensations de différentes couleurs, qu'il a bien voulu causer dans notre âme à l'occasion de ces divers ébranlements de notre nerf optique, comme les tapissières ont un *patron* qu'elles appellent *rude,* où les diverses nuances d'une même couleur sont marquées par des couleurs toutes différentes, afin qu'elles s'y trompent moins.

Mais ce dessein de Dieu serait renversé si, sous prétexte que nul de ces marbres n'est proprement ni blanc, ni noir, ni jaspé, mais que ces couleurs ne sont que des modifica-

de mon âme, je pouvais attacher chacune de ces couleurs auquel je voudrais; car alors, bien loin que ces couleurs servissent à les distinguer, elles ne me serviraient plus à les confondre. C'est pourquoi Dieu n'a pas voulu que cela dépendît de ma liberté, et j'en suis convaincu par l'expérience; car je ne pourrais pas, quand je le voudrais, attacher la couleur blanche au marbre qui m'a paru noir, ni la noire à celui qui m'a paru blanc ou jaspé. Cela n'est nullement à mon choix; mais je ne saurais m'empêcher d'attacher le blanc et de l'appliquer, pour ainsi dire, au marbre qui a frappé les organes de ma vue de la manière qui, par la loi que Dieu s'est prescrite à lui-même, a dû être cause que mon âme eût la sensation de la blancheur.

On est assuré que l'auteur *de la Recherche de la Vérité* ne contestera rien de tout cela. Il faut donc qu'il ait renoncé à tout ce qu'il sait le mieux, lorsque, dans la nécessité de défendre à quelque prix que ce soit sa nouvelle philosophie des idées, il s'est trouvé réduit à attribuer à notre âme cette puissance imaginaire d'attacher la sensation du vert, du rouge, du bleu, ou de quelque autre couleur que ce soit, à une partie quelconque de *l'étendue intelligible*, qu'il ne peut pas seulement feindre avoir causé quelque mouvement dans l'organe de notre vue.

La manière dont nous avons la perception des corps, selon leur grandeur et leur figure, ne répugne pas moins à la prétention qu'il a, que pour avoir cette perception je sois obligé d'en aller chercher les idées dans *l'étendue intelligible infinie*. Car au regard des corps singuliers, cette perception a encore une dépendance nécessaire avec ce qui se passe dans les organes de nos sens, n'y ayant personne qui ne sache qu'ordinairement notre âme aperçoit les corps plus grands ou plus petits, selon que les images qui en sont peintes dans le fond de notre œil, sont plus grandes ou plus petites. Ce n'est pas que ces images causent nos perceptions; mais c'est que, selon l'institution de l'auteur de la nature,

elles ne manquent point de se former dans notre esprit quand les objets frappent nos sens et selon qu'ils les frappent, soit que ce soit Dieu qui les cause en nous, aussi bien que celles des qualités sensibles, ou qu'il ait donné à notre âme la faculté de les produire en soi-même, ce qui regarde une question toute différente de celle que l'on traite ici. Or, cela étant, comme on n'en peut pas douter, n'est-il pas évident que c'est une pure vision contraire à cette institution de la nature que de ne s'en pas tenir là, mais de vouloir que notre esprit ne puisse avoir ces perceptions qu'en s'appliquant à une *étendue intelligible infinie,* dans laquelle on le fait aller chercher les idées de toutes les figures des corps que nous croyons voir, et que nous ne voyons point, selon cette nouvelle philosophie des idés ?

Quant aux figures abstraites, qui sont l'objet de la géométrie, on sait assez que celles qui sont un peu composées, et surtout les curvilignes, ne se connaissent point ordinairement par une simple vue, mais qu'il y faut employer la considération des mouvements nécessaires pour les tracer, et qu'il faut souvent une longue suite de raisonnements pour en connaître les principales propriétés ; sans quoi on ne peut pas dire, surtout selon cet auteur, qu'on en ait une idée claire. Or, qu'a tout cela de commun avec cette prétendue manière d'en avoir l'idée en l'allant chercher dans une *étendue intelligible infinie,* où elle ne se trouve point si on ne l'y met ?

Mais ce qu'a trouvé cet auteur pour accorder sa doctrine sur ce point des idées avec son autre doctrine, que Dieu agit comme cause universelle, dont les volontés générales doivent être déterminées à chaque effet par ces causes qu'il appelle *occasionnelles*, est encore plus contraire à l'expérience ; car la cause occasionnelle, qu'il a cru déterminer Dieu à nous donner chaque idée en particulier, est le désir que nous en avons ; c'est ce qu'il enseigne dans le deuxième *Éclaircissement,* page 488. « Il ne faut pas, dit-il, s'imaginer que

« la volonté commande à l'entendement d'une autre manière « que par ses désirs et ses mouvements; car la volonté n'a « point d'autre action. Et il ne faut pas croire non plus que l'en- « tendement obéisse à la volonté, en produisant en lui-même « les idées des choses que l'âme désire; car l'entendement « n'agit point: il ne fait que recevoir la lumière ou les idées « de ces choses par l'union nécessaire qu'il a avec celui qui « renferme tous les êtres d'une manière intelligible, ainsi « qu'on l'a expliqué dans le troisième livre. Voici donc tout « le mystère: l'homme participe à la souveraine raison, et la « vérité se découvre à lui à proportion qu'il s'applique à « elle et qu'il la prie. Or le désir de l'âme est une prière na- « turelle, qui est toujours exaucée; car c'est une loi naturelle « que les idées soient d'autant plus présentes à l'esprit, que « la volonté les désire avec plus d'ardeur. »

Cela serait beau s'il était vrai. Mais l'expérience y est si contraire, que je ne puis comprendre comment on se hasarde d'avancer de telles choses sans s'être auparavant consulté soi-même; si on l'avait fait, on n'aurait pas manqué de reconnaître qu'il y a bien des objets qui nous déplaisent et que nous voudrions bien ne pas voir; dont les idées ne laissent pas d'être fort présentes à notre esprit, et que nous souffrons avec peine des représentations fâcheuses que nous souhaiterions fort de ne point voir, bien loin de les désirer.

Mais il est encore bien plus manifeste qu'au regard des essences des choses, de l'étendue et des nombres, à quoi il restreint quelquefois ce que nous voyons en Dieu, on ne peut dire avec vérité que « ce soit une loi naturelle que les idées soient d'autant plus présentes à l'esprit que la volonté les désire avec plus d'ardeur. » Je ne sais que confusément ce que c'est qu'une parabole; j'ai beau désirer d'en avoir une idée plus claire et plus distincte qui m'en puisse faire connaître les propriétés, je suis assuré que si je ne fais que le désirer, avec quelque ardeur que je le désire, je n'éprouverai point ce qu'on me dit avec tant de confiance, « que le

désir de l'âme qui souhaite d'avoir l'idée d'un objet, est une prière naturelle qui ne manque jamais d'être exaucée, et que l'expérience nous apprend que l'idée de ce que nous avons envie de connaître est d'autant plus présente et plus claire, que notre désir est plus fort; » car, tant s'en faut que l'expérience m'apprenne cela qu'elle m'apprend certainement tout le contraire.

Il en est de même des nombres, car j'aurais beau désirer des années entières, et avec toute l'ardeur possible de savoir le nombre de la *Période Julienne*, dont j'ai parlé dans l'article précédent qui a pour ses trois caractères, cinq, six et sept; on supposera tant qu'on voudra, *que Dieu est l'auteur de nos idées*, il est certain que je me trouverai trompé, si je m'attends que l'envie que j'en ai sera la cause occasionnelle qui déterminera Dieu à me rendre présente à mon esprit l'idée de ce nombre; mais, si je me sers pour le trouver de la méthode dont il est parlé dans un des Journaux des savants, je ne me souviens pas de quelle année, soit qu'on ait peu d'envie de le savoir, ou qu'on en ait une fort grande, ce sera la recherche qu'on en fera par cette méthode, que l'on pourra appeler *une prière naturelle, qui ne manquera point d'être exaucée*. Cependant on assure que le désir est *cette prière, qui ne manque point d'être exaucée;* car, outre ce que j'ai déjà rapporté, on dit un peu plus bas: « Nous ne souhaitons jamais de penser à quelque objet, que l'idée de cet « objet ne nous soit aussitôt présente, et comme l'expérience « nous l'apprend, cette idée est d'autant plus présente et « plus claire, que notre désir est plus fort..... Ainsi, quand « j'ai dit, que la volonté commande à l'entendement de lui « présenter quelque objet particulier, j'ai prétendu seule- « ment dire, que l'âme qui veut considérer avec attention « cet objet, s'en approche par son désir, parce que ce désir, « en conséquence des volontés efficaces de Dieu, qui sont « les lois inviolables de la nature, est la cause de la présence « et de la clarté de l'idée qui représente cet objet. Je n'avais

« garde de parler d'une autre façon, ni de m'expliquer comme « je fais présentement ; car je n'avais pas encore prouvé que « Dieu seul est l'auteur de nos idées, et que nos volontés « particulières en sont les causes occasionnelles. »

Il est assez difficile que deux personnes conviennent, quand l'une et l'autre se fondent sur des expériences contraires. Je m'imagine néanmoins qu'il ne sera pas difficile de juger laquelle de nos deux expériences sera plus conforme à celles des autres hommes ; et je viens de plus de trouver un passage de notre ami, que je ne vois pas comment il pourra accorder avec cette maxime des *Éclaircissements :* « Nous ne « souhaitons jamais de penser à quelque objet, que l'idée de « cet objet ne nous soit aussitôt présente ; » car je ne sais si l'on peut former une proposition plus directement contraire à celle-là, que celle-ci de la page 215. « Il est absolument « faux, dans l'état où nous sommes, que les idées des « choses soient présentes à notre esprit toutes les fois que « nous les voulons considérer. »

CHAPITRE XVII.

Autre variation de cet auteur, qui dit tantôt qu'on voit Dieu en voyant les créatures en Dieu, et tantôt qu'on ne le voit point, mais seulement les créatures.

Une autre variation de cet auteur que j'ai touchée en passant, mais que je n'ai pas assez fait considérer, est qu'il dit tantôt que l'on voit Dieu en voyant en lui les choses matérielles, et tantôt qu'on ne le voit pas, mais seulement les choses matérielles.

Il dit qu'on le voit en la page 20, et il prétend même que Dieu n'a pu faire autrement, par ce raisonnement étrange, qu'il appelle une démonstration : « La dernière preuve, dit-« il, qui sera peut-être une démonstration pour ceux qui sont

« accoutumés aux raisonnements abstraits, est celle-ci : Il « est impossible que Dieu ait d'autre fin principale de ses actions que lui-même, il est donc nécessaire que non-seulement notre amour naturel, je veux dire le mouvement « qu'il produit dans notre esprit, tende vers lui ; mais encore « que la connaissance et que la lumière qu'il lui donne « nous fasse connaître quelque chose qui soit en lui ; car « tout ce qui vient de Dieu ne peut-être que pour Dieu ; si « Dieu faisait un esprit, et lui donnait pour idée ou pour ob- « jet immédiat de sa connaissance le soleil, Dieu ferait, ce « me semble, cet esprit et l'idée de cet esprit pour le soleil « et non pas pour lui. Dieu ne peut donc faire un esprit pour « connaître ses ouvrages, si ce n'est que cet esprit voie en « quelque façon Dieu, en voyant ses ouvrages ; de sorte que « l'on peut dire que, si nous ne voyions Dieu en quelque ma- « nière, nous ne verrions aucune chose. »

J'ai appelé ce raisonnement étrange, parce qu'il l'est en effet, et que c'est un pur sophisme, bien loin d'être une démonstration ; car cet auteur prétend que notre âme se connaît elle-même sans se voir en Dieu, et sans rien voir qui soit en Dieu en se connaissant ; or, cela ne donne pas lieu de dire que notre âme soit pour elle-même, et non pas pour Dieu. Encore donc que notre esprit eût le soleil pour objet immédiat de sa connaissance, on ne pourrait pas dire pour cela que notre esprit fût pour le soleil et non pas pour Dieu. Et en effet, il n'y a aucune liaison de cette conséquence à l'antécédent ; car, d'une part, ce n'est pas tant ce que je fais au regard des choses purement naturelles, que la fin pour laquelle je les dois faire, autant que je puis, qui doit marquer que j'ai été créé pour Dieu ; et de l'autre, c'est par ma volonté, et non par mon esprit que je me dois rapporter à ma dernière fin. Tout ce que l'on peut donc dire au regard de la connaissance que j'ai du soleil est, que pour satisfaire pleinement à l'institution de ma nature, je ne dois pas voir le soleil seulement pour le voir, et pour y chercher ma

propre satisfaction, parce que ce serait alors qu'il pourrait sembler que j'aurais été fait pour le soleil, mais que je dois rapporter à Dieu la connaissance que j'ai du soleil, en le louant de ses ouvrages, et lui rendant grâce de l'utilité que j'en reçois. Voilà ce que l'on peut raisonnablement conclure à cet égard de la maxime générale : que Dieu nous a faits pour lui, mais je ne sais qui sont ces esprits accoutumés aux raisonnements abstraits, qui trouveront qu'on en doit conclure, « que si Dieu ne nous faisait connaître quelque chose « qui est en lui, en nous faisant voir le soleil, il semblerait « qu'il aurait fait notre esprit pour le soleil, et non pas pour « lui. »

Quoi qu'il en soit, il paraît par cette prétendue démonstration bonne ou mauvaise, que son sentiment est « que tout ce « qui vient de Dieu ne pouvant être que pour Dieu, il ne peut « faire un esprit pour connaître ses ouvrages, si ce n'est que « notre esprit voit en quelque façon Dieu, en voyant ses ou-« vrages. »

Et en la page 200. « Puisque Dieu peut faire voir aux esprits « toutes choses, en voulant simplement qu'ils voient ce qui « est au milieu d'eux-mêmes, c'est-à-dire, ce qu'il y a dans « lui-même, qui a rapport à ces choses, et qui les repré-« sente, il n'y a pas d'apparence qu'il le fasse autrement. » Et un peu plus bas : « Nous voyons tous les êtres créés, à « cause que Dieu veut que ce qui est en lui, qui les repré-« sente, nous soit découvert : » or ce qui est en Dieu qui représente les êtres créés, est Dieu même : cela ne peut donc nous être découvert que nous ne voyions Dieu : donc nous voyons Dieu en voyant les êtres créés.

Et en la page 202. « Nous ne disons pas que nous voyons « Dieu en voyant les vérités, mais en voyant les idées de ces « vérités. » Il prétend donc qu'on voit Dieu en voyant l'idée du soleil et l'idée de la terre, mais non pas précisément en voyant cette vérité que le soleil est plus grand que la terre. Et un peu plus bas : « Selon notre sentiment, *nous voyons Dieu*,

« lorsque nous voyons des vérités éternelles ; non que ces « vérités soient Dieu, mais parce que les idées dont ces vé- « rités dépendent, sont en Dieu. » Il soutient donc encore que lorsque nous disons que tout carré est la moitié du carré de la diagonale, nous *voyons Dieu;* parce que nous ne saurions assurer cela, sans que notre esprit voie ces deux carrés et qu'il ne saurait voir ces deux carrés qu'en voyant Dieu.

Et dans la page 203. « Nous croyons aussi que l'on connaît « en Dieu les choses changeantes et corruptibles, quoique « saint Augustin ne parle que des choses immuables et in- « corruptibles : parce qu'il n'est pas nécessaire pour cela de « mettre quelque imperfection en Dieu; puisqu'il suffit, « comme nous avons déjà dit, que Dieu nous fasse voir ce « qu'il y a dans lui qui a rapport à ces choses. » Or, ce qu'il y a dans Dieu qui a rapport aux choses changeantes et corruptibles est Dieu même : nous ne saurions donc voir les choses changeantes et corruptibles que nous ne voyions Dieu.

Cependant, dans la page 200, il semble dire tout le contraire, après le premier des deux passages de cette même page que j'ai rapportés, et immédiatement avant le dernier. Car, afin qu'on ne pût pas conclure que nous voyons l'essence de Dieu, de ce que nous voyons toutes choses en Dieu, il dit « qu'on ne voit pas tant les idées des choses, que les choses « mêmes que les idées représentent; et que, lorsqu'on voit un « carré, par exemple, on ne dit pas que l'on voit l'idée de « ce carré, qui est unie à l'esprit, mais seulement le carré, « qui est au dehors. »

Et dans les *Avertisssements,* page 549, s'étant proposé cette objection, prise de saint Jean, 1. 18 « Que personne n'a « jamais vu Dieu : je réponds, dit-il, que ce n'est pas pro- « prement voir Dieu que voir en lui les créatures; ce n'est pas « voir l'essence des créatures dans sa substance, comme ce « n'est pas voir un miroir, que d'y voir seulement les objets « qu'il représente. »

Mais il faut remarquer que ce n'est que par nécessité, et

pour s'échapper d'une objection qui l'incommode, qu'il parle de cette dernière sorte, c'est-à-dire, quil semble nier *que nous voyions Dieu en voyant les créatures;* car, partout ailleurs il fait entendre que nous le voyons, et il est impossible qu'il puisse parler autrement en suivant ses principes. La comparaison qu'il apporte d'un miroir est très-défectueuse, et ne prouve nullement que l'on puisse dire, selon sa doctrine, *qu'en voyant les choses en Dieu, ce n'est point Dieu que nous voyons, mais seulement les créatures;* car un miroir n'a rien en soi qui représente les objets, mais il en renvoie seulement les images, selon la philosophie commune, ou, selon celle de M. Descartes, il fait seulement que les globules, qui rejallissent de notre visage, ayant rencontré la surface polie du miroir, sont derechef poussés vers nos yeux; or, ce n'est point en cette manière que nous voyons les choses en Dieu, mais il veut que ce soit parce que Dieu nous découvre ce qui est en lui qui représente les êtres créés. C'est en ces propres termes qu'il s'explique en la page. 199 « L'esprit, dit-il, « peut voir en Dieu les ouvrages de Dieu, supposé que Dieu « veuille bien lui découvrir ce qu'il y a *dans lui qui les re-* « *présente*; or, voici les raisons qui semblent prouver qu'il le « veut. » Il prétend donc que nous voyons les choses en Dieu, non comme dans un miroir, mais comme dans un tableau, qui nous représente les choses que nous ne pouvons voir par elles-mêmes, parce qu'elles ne nous sont pas présentes. Car c'est la raison qu'il donne partout de la nécessité que nous avons de voir les choses matérielles en Dieu, parce qu'elles ne peuvent être présentes à notre esprit, au lieu que Dieu qui les représente, y est intimement uni; or, il est inconcevable qu'on puisse voir par un tableau, les choses qu'il représente, sans voir le tableau : il ne peut donc pas dire en parlant sincèrement, et en demeurant dans les principes de sa philosophie des idées, qu'em voyant les choses en Dieu, ce n'est pas Dieu proprement que nous voyons, mais seulement les créatures.

On l'en peut convaincre par des arguments en forme, qui seront de véritables démonstrations :

On ne peut pas dire que nous ne voyons pas proprement ce qui est l'objet immédiat de notre esprit.

Or, quand nous voyons les créatures, c'est Dieu intimement uni à notre âme qui est l'objet immédiat de notre esprit :

On ne peut donc pas dire qu'en voyant les créatures, ce n'est pas Dieu proprement que nous voyons, mais seulement les créatures.

La mineure, qui est la seule à prouver, est de lui en divers endroits. Et c'est le fondement de toute sa philosophie des idées. En la page 188, il dit en général : « que notre âme « n'aperçoit point les objets qui sont hors de nous par eux-« mêmes, mais que l'*objet immédiat* de notre esprit, lors-« qu'il voit le soleil, par exemple, n'est pas le soleil, mais « quelque chose qui est intimement uni à notre âme. » Et dans la page 199, où il entreprend de prouver « *que nous « voyons toutes choses en Dieu,* » il détermine que ce « *quel-« que chose intimement uni à notre âme,* » qui doit être l'objet immédiat de notre esprit, lorsqu'il aperçoit les choses qui sont hors de nous, ne peut être que Dieu, parce qu'il n'y a que lui qui possède les deux conditions qui sont nécessaires pour cela. L'une, « qu'il a en lui les idées de tous les êtres « qu'il a créés, et qu'il les voit tous en considérant les per-« fections qu'il enferme, auxquelles ils ont rapport. L'autre, « qu'il est très-étroitement uni à nos âmes par sa présence. » D'où il conclut « que l'esprit peut voir ce qu'il y a dans Dieu « qui représente les êtres créés, puisque cela est très-spirituel, « très-intelligible et très-présent à l'esprit. » Il est donc clair qu'il applique à Dieu en particulier, dans ce chap. 6, ce qu'il avait dit généralement dans le chap. 1, que « quand nous « voyons le soleil, ce n'est pas le soleil qui est *l'objet immédiat* « de notre esprit, mais quelque chose qui est intimement uni à « notre âme : » donc dans cette nouvelle philosophie des idées,

quand nous voyons les créatures en Dieu, c'est Dieu qui est l'objet immédiat de notre esprit : donc on ne peut point dire, selon cette philosophie, que quand nous voyons les créatures, ce n'est pas Dieu proprement que nous voyons, mais seulement les créatures, et si on l'a dit, ce n'a été que pour éluder une objection à laquelle on avait peine de répondre.

En voici une autre preuve, qui n'est pas moins forte. Il suppose partout qu'il y a deux sortes de monde, de soleil, d'espaces, et ainsi des autres choses corporelles : un monde matériel et un *monde intelligible,* le soleil matériel et le *soleil intelligible,* des espaces matériels et des *espaces intelligibles;* et ce qu'il entend par ce mot d'*intelligible,* est que toutes ces choses, en tant qu'intelligibles, sont en Dieu et sont Dieu même, parce que ce sont des idées ou des perfections de Dieu qui représentent ces êtres créés. C'est ce qui lui fait dire, page 498 : « Que Dieu ne voit le monde matériel que « dans le monde intelligible qu'il enferme. » Or, il dit partout que Dieu ne voit rien que dans lui-même ; il est donc clair que selon lui le *monde intelligible* est Dieu même, et il en est de même du *soleil intelligible* et des *espaces intelligibles.* Car il dit au même lieu que Dieu ne voit ni les corps ni les espaces qu'il a créés par eux-mêmes, mais seulement par des corps et par des espaces intelligibles.

Or, il soutient au même lieu (comme nous avons déjà dit ailleurs) : « Que le corps matériel que nous animons n'est « pas celui que nous voyons lorsque nous le regardons, « c'est-à-dire lorsque nous tournons nos yeux vers lui, mais « que c'est un corps intelligible, et que ce n'est aussi que le « soleil intelligible que nous voyons et non pas le soleil ma- « tériel. » Et ce qu'il répète encore en la page 546 : « Le « soleil que l'on voit n'est pas celui que l'on regarde ; l'âme « ne peut voir que le soleil auquel elle est immédiatement « unie, c'est-à-dire le soleil intelligible, » qui est Dieu même, selon cet auteur.

Tant s'en faut donc que l'on puisse dire, selon la nouvelle

philosophie des idées, que quand nous voyons les créatures en Dieu ce n'est pas Dieu que nous voyons, mais seulement les créatures; qu'il faut dire absolument tout le contraire, que quand nous voyons les créatures en Dieu, c'est Dieu uniquement que nous voyons et nullement les créatures. Car, si celui qui voit le soleil en Dieu ne voyait pas Dieu, mais le soleil que Dieu a créé, ce serait le soleil matériel qu'il verrait, puisque c'est le soleil matériel que Dieu a créé. Or, selon cet auteur, celui qui regarde le soleil ne voit point le soleil matériel, mais seulement le soleil intelligible; il ne voit donc que Dieu et non pas le soleil que Dieu a créé.

CHAPITRE XVIII.

De trois préjugés qui pourraient empêcher qu'on ne se rende si facilement à ce qui a été dit contre la nouvelle philosophie des idées, dont le premier est l'estime que l'on fait de celui qui en est l'auteur.

Je me persuade que l'on verra maintenant que j'ai eu raison de ne me pas amuser à répondre aux preuves dont cet auteur si ingénieux et si subtil a cru avoir bien appuyé le sentiment qu'il a *que nous voyons toutes choses en Dieu*. Cela aurait été nécessaire si on n'avait eu à lui opposer que des raisons vraisemblables, car on ne peut juger alors qui sont celles qui le sont le plus qu'en les comparant les unes aux autres. Mais cette comparaison est inutile quand on peut faire voir démonstrativement la fausseté d'une opinion que l'on combat, et je ne crois point me tromper quand j'ose espérer que toutes les personnes trouveront que je l'ai fait ici.

Je veux bien néanmoins éclaircir trois choses, qui sont les seules, ce me semble, qui pourront empêcher que l'on ne se rende si facilement à ce qui a été dit jusques ici contre cette nouvelle philosophie des idées.

La première est un préjugé que je prévois qui pourra embarrasser plusieurs personnes. L'auteur de la *Recherche de la Vérité* s'est acquis une si grande réputation dans le monde, et avec raison (car il y a dans ce livre un grand nombre de très-belles choses), qu'il y aura bien des gens qui auront de la peine à croire qu'un si grand esprit et si pénétrant, puisse être repris avec justice d'avoir avancé tant de choses si peu raisonnables; et c'est ce qui pourra leur faire avoir pour suspectes les preuves que j'en apporte.

Je pourrais me contenter d'opposer à ce préjugé l'infirmité commune de la nature humaine, qui fait que les plus grands hommes peuvent quelquefois tomber en de fort grandes erreurs; car cela suffit pour nous empêcher de mettre jamais en balance l'autorité d'un homme purement homme contre l'évidence de la vérité. Qu'on examine donc avec tout le soin possible si je ne me suis point trompé en prenant de simples vraisemblances pour des démonstrations; mais qu'on l'examine indépendamment de l'estime que l'on fait, et que je fais aussi, de l'auteur que je réfute, puisque cela ne peut rien contribuer à la faiblesse ou à la force de mes preuves.

J'ajouterai seulement qu'il n'y a pas un si grand sujet de s'étonner que l'on pourrait croire, que j'aie pu trouver tant de choses qui paraissent peu raisonnables dans sa philosophie des idées; car sa plus grande faute en cela est d'voir supposé pour incontestable un principe qui ne lui est pas particulier, mais qu'il a pris de la philosophie commune. C'est ce qui l'a entraîné, par une suite presque inévitable, dans tous les paradoxes qu'il en a tirés, par des conséquences assez justes, et qu'il a embrassés avec d'autant moins de précaution qu'ils lui ont paru établir d'une manière admirable la dépendance qu'ont nos esprits de Dieu, et leur union avec la raison souveraine, qui est le Verbe divin ; de sorte qu'on peut dire de lui en cette rencontre, ce que dit saint Ambroise de la mère des enfants de Zébédée : *Et si error est, pietatis tamen error est.*

Ce principe est *que notre âme ne saurait voir que ce qui lui est intimement uni*. Il a regardé cela comme incontestable, et il ne s'est jamais mis en peine de le prouver, parce qu'il n'a pas cru qu'on en pût douter. Or, dès qu'un principe nous a paru clair et évident, ce nous est une espèce de nécessité d'en admettre toutes les suites, et nous ne pouvons les regarder comme fausses tant que nous les considérerons comme ayant une liaison nécessaire avec ce principe. Il ne faut donc pas s'étonner si, s'étant laissé prévenir de cette maxime commune *que rien n'est en état de pouvoir être vu par notre âme que ce qui lui est présent*, c'est-à-dire *intimement uni*, il a conclu de là tout ce qui suit:

Donc, les choses matérielles ne pouvant être unies intimement à notre âme, n'en peuvent être aperçues par elles-mêmes.

Donc, le soleil, par exemple, n'est point visible et intelligible par lui-même.

Donc, notre esprit a besoin, pour voir le soleil, d'un être représentatif du soleil qui soit intimemnt uni à notre âme, ce qui s'appelle autrement *le soleil intelligible*.

Donc, quand nous regardons le soleil, c'est-à-dire que nous tournons nos yeux vers lui, c'est le soleil matériel que nous regardons, mais celui que nous voyons est *le soleil intelligible*.

Donc, il faut chercher d'où nous pourrons avoir, et comment, cet être représentatif du soleil, qui doit être intimement uni à notre âme. Or, de toutes les manières dont on peut s'imaginer que cela se fait, il n'y en a point où se trouve moins de difficulté, et qui soit plus vraisemblable que de dire que cet être représentatif est Dieu même, étant aisé de concevoir *que l'esprit peut voir ce qu'il y a dans Dieu, qui représente les êtres créés, puisque cela est très-spirituel, très-intelligible et très-présent à l'esprit*.

Donc, rien n'est plus conforme à la raison que de penser que nous voyons toutes choses en Dieu.

Mais, en voulant expliquer comment cela se faisait, il s'est trouvé plus embarrassé qu'il n'avait cru. Car, ayant d'abord prétendu que nous voyons chaque chose dans l'idée particulière qu'elle a en Dieu, le soleil matériel dans le soleil intelligible, il s'est trouvé empêché de rendre raison pourquoi donc le soleil, étant toujours de même grandeur, selon cette idée particulière de Dieu, nous le voyons plus grand quand il est à l'horizon que quand il est au midi, et il s'est trouvé réduit à dire que nous voyons toutes choses dans une *étendue intelligible infinie*, dont toutes les parties étant de même nature, chacune était propre à devenir à notre égard *le soleil intelligible*.

Il n'y a que ce dernier qui soit fort étrange; mais pour tout le reste, on n'a pas lieu de se tant étonner qu'il l'ait regardé comme vrai, puisqu'un esprit si vif et si pénétrant ne pouvait guère aller moins loin, en suivant le chemin que lui faisait faire ce qu'il a pris pour un principe indubitable, sur lequel on devait juger de ce que notre esprit pouvait voir ou de ce qu'il ne pouvait pas voir, tant est vrai ce que dit M. Descartes dans sa Méthode : « Que c'est véritablement donner des batailles que de tâcher à vaincre toutes les difficultés et les erreurs qui nous empêchent de parvenir à la connaissance de la vérité, mais que c'est en perdre une que de recevoir quelque fausse opinion touchant une matière un peu générale et importante, » parce qu'il n'est pas presque possible que cela ne nous conduise dans de grands égarements.

Il semble donc aussi qu'on fait le même plaisir à un homme à qui ce malheur est arrivé, en lui découvrant la fausseté du principe qui l'aurait engagé en beaucoup d'erreurs, que l'on ferait à un voyageur égaré en le remettant dans le bon chemin, qu'il n'aurait abandonné qu'en suivant les pas de beaucoup de gens qui s'y seraient trompés avant lui.

C'est pourquoi j'ai lieu d'espérer que notre ami me saura

bon gré de lui avoir voulu rendre ce service, quand même je n'y aurais pas réussi. Mais s'il se trouve dans l'impuissance de répondre à ce que je crois avoir démontré, je prie Dieu de tout mon cœur qu'il lui fasse la grâce de donner à notre siècle un exemple d'humilité, qui devrait être bien commun parmi les chrétiens, et qui l'est si peu, en reconnaissant de bonne foi que, pour avoir embrassé trop facilement un faux principe, il s'est engagé mal à propos en des erreurs insoutenables, touchant la nature des idées, et qu'il n'a point dû proposer avec tant de confiance cette nouvelle opinion : « Que nous voyons toutes choses en Dieu, » puisqu'il voit bien maintenant qu'elle n'a rien de solide.

CHAPITRE XIX.

Du deuxième préjugé, qui est que cette nouvelle philosophie des idées fait mieux voir qu'aucune autre combien les esprits sont dépendants de Dieu, et combien ils lui doivent être unis.

Une des raisons que cet auteur fait le plus valoir, pour confirmer cette mystérieuse pensée que c'est en Dieu que nous voyons toutes choses, est que « ce sentiment lui a paru « si conforme à la religion, qu'il s'est cru indispensable« ment obligé de l'expliquer et de le soutenir autant qu'il « lui serait possible. » Ce sont ses propres termes dans un éclaircissement sur ce sujet, qui a pour titre : *Éclaircissement sur la nature des idées, dans lequel il explique comment on voit en Dieu toutes choses, les vérités et les lois éternelles.* Et il témoigne son zèle pour cette opinion avec encore plus de force dans les paroles suivantes : « J'aime mieux qu'on « m'appelle visionnaire, qu'on me traite d'illuminé, et qu'on « dise de moi tous ces bons mots que l'imagination, qui est « toujours railleuse dans les petits esprits, a coutume d'op« poser à des raisons qu'elle ne comprend pas, ou dont

« elle ne peut se défendre, que de demeurer d'accord que les « corps soient capables de m'éclairer, que je sois à moi-« même mon maître, ma raison, ma lumière; et que, pour « m'instruire solidement de toutes choses, il suffise que je « me consulte moi-même, ou des hommes qui peut-être peu-« vent faire grand bruit à mes oreilles, mais certainement « qui ne peuvent répandre la lumière dans mon esprit. Voici « donc encore quelques raisons pour le sentiment que j'ai « établi dans les chapitres sur lesquels j'écris ceci, » c'est-à-dire pour confirmer ce nouveau sentiment : Que nous voyons toutes choses en Dieu.

Il avait déjà dit aussi de la même sorte dans le chapitre 6 du troisième livre, qui a pour titre : *Que nous voyons toutes choses en Dieu.*

« La deuxième raison, dit-il, qui peut faire penser que « nous voyons tous les êtres, à cause que Dieu veut que « ce qui est en lui, qui les représente, nous soit découvert, « et non point parce que nous avons autant d'idées créées « avec nous que nous pouvons voir de choses, c'est que cela « met les esprits créés dans une entière dépendance de Dieu, « et la plus grande qui puisse être. Car, cela étant ainsi, non-« seulement nous ne saurions rien voir que Dieu ne veuille « bien que nous le voyions, mais nous ne saurions rien voir « que Dieu même ne nous le fasse voir : *Non sumus suffi-« cientes cogitare aliquid a nobis, tanquam ex nobis; sed « sufficientia nostra ex Deo est.* C'est Dieu même qui éclaire « les philosophes dans les connaissances que les hommes « ingrats appellent naturelles, quoiqu'elles ne leur viennent « que du Ciel : *Deus enim illis manifestavit.* C'est lui qu iest « proprement la lumière de l'esprit, et le père des lumières : « *Pater luminum;* c'est lui qui enseigne la science aux « hommes : *Qui docet hominem scientiam;* en un mot, c'est « la véritable lumière qui éclaire tous ceux qui viennent en « ce monde : *Lux vera, quæ illuminat omnem hominem ve-« nientem in hunc mundum.* »

Voilà sans doute qui est capable de donner à beaucoup de gens une espèce de vénération pour un sentiment qu'on leur propose avec tant de zèle, comme étant si avantageux à la religion que l'on fait assez entendre qu'il n'y a que cela qui puisse mettre les esprits créés dans une entière dépendance de Dieu, et leur faire comprendre que ce ne sont point les corps qui les éclairent, et qu'ils ne sont point à eux-mêmes leur propre lumière, mais qu'ils ne la peuvent tirer que de Dieu.

Si cela était, j'avoue que les raisons dont j'ai combattu ce mystérieux sentiment, quelque démonstratives qu'elles me paraissent, me seraient suspectes à moi-même, et que j'y appréhenderais quelque illusion. Mais il est aisé de faire voir que le sentiment que j'ai combattu n'a aucun de ces avantages qu'on lui attribue. Il faut seulement se donner garde de prendre le change en passant d'une question à l'autre, ce qui embrouille toutes les disputes, et y met une telle confusion, qu'après avoir bien contesté on ne sait plus de quoi il s'agit. Quand on ne cherche que la vérité, on doit s'étudier surtout à mettre les choses dans un grand jour, à bien séparer les questions, afin de ne point souffrir qu'on révoque en doute ce qui est évident dans l'une, par ce qui est obscur dans l'autre, et à ne point abuser de l'autorité des grands hommes, en appliquant ce qu'ils ont dit d'une matière à une autre toute différente.

Il est donc bon avant toutes choses de faire bien remarquer de quoi il ne s'agit point, afin qu'on voie plus facilement de quoi précisément il s'agit.

1. Il ne s'agit point ici de la manière dont Dieu nous éclaire dans l'ordre de la grâce, comment il nous donne de bonnes pensées, et comment il nous instruit intérieurement de nos devoirs. Or, c'est de ces bonnes pensées que saint Paul dit (*Corinth.* II, 3, 5), en parlant du ministère du Nouveau Testament, qui est le ministère de la grâce : *Non sumus sufficientes cogitare aliquid a nobis, tanquam ex nobis,*

sed sufficientia nostra ex Deo est. Et ainsi ce passage n'a point dû être allégué dans cette matière des idées, qui regarde toutes sortes de pensées, sans en excepter les plus mauvaises. Car nous ne saurions penser à rien, que l'idée de ce à quoi nous pensons ne soit présente à notre esprit, et par conséquent, si c'est en cela que l'on fait dépendre nos esprits de Dieu en ce que nous ne trouvons qu'en lui ces idées, cette dépendance doit regarder également nos bonnes et nos mauvaises pensées.

2. Il ne s'agit point ici proprement de certaines vérités de morale, dont Dieu avait imprimé la connaissance dans le premier homme, et que le péché n'a pas entièrement effacées dans l'âme de ses enfants. Ce sont ces vérités que saint Augustin dit souvent que nous voyons en Dieu; mais, comme il ne s'est point expliqué sur la manière dont nous les voyons, cela ne peut servir à cet auteur, qui a même été assez sincère pour ne se point prévaloir de l'autorité de ce saint, parce qu'il n'était pas de son opinion; « car nous « ne disons pas, dit-il, que nous voyons Dieu en voyant les « vérités éternelles, comme le dit saint Augustin; mais en « voyant les idées de ces vérités. Car l'égalité entre les idées, « qui est la vérité, n'est qu'un rapport qui n'est rien de « réel. »

3. Il ne s'agit point non plus de la manière dont Dieu a découvert sa divinité aux philosophes païens, mais d'où et comment ils ont eu les idées sur lesquelles ils ont raisonné dans les sciences les plus naturelles, et qui ont moins de rapport à la religion, telles que sont les mathématiques. Or, ces paroles de saint Paul : *Deus enim illis manifestavit*, ne regardent point ces sciences abstraites purement naturelles, mais la connaissance qu'ils avaient eue de ce qui se peut découvrir de Dieu par les créatures. Car c'est sur cela que saint Paul dit : *Deus enim illis manifestavit* : « Dieu même le leur « ayant fait connaître. » On n'a donc point dû citer ces paroles de l'Apôtre pour autoriser ce nouveau système, que ce

n'est qu'en Dieu que nous pouvons voir les choses matérielles, parce que nous n'en pouvons trouver les idées que dans l'*étendue intelligible infinie* qu'il renferme. Ce qui ne peut regarder la connaissance de Dieu qu'ont eue ces philosophes, puisque cet auteur enseigne que nous voyons Dieu sans idée, c'est-à-dire sans ces *êtres représentatifs* distingués des perceptions, dont il prétend que nous avons besoin pour apercevoir toutes les autres choses qui sont hors de nous.

4. Il ne s'agit point aussi de la cause de nos perceptions, à qui il donne quelquefois le nom d'idée, et avec raison; car on lui a déjà marqué souvent que, quand on lui accorderait que notre entendement est une faculté purement passive comme la matière, cela ne regarderait point la question de la nécessité des idées prises pour des *êtres représentatifs*. Et j'ajoute ici que tant s'en faut que cela fît quelque chose pour appuyer ce qu'il dit de la dépendance que nos esprits ont de Dieu, en ce que c'est en lui seul qu'ils peuvent trouver ces *êtres représentatifs*, en quoi on voudrait faire consister la lumière qu'ils tirent de lui, que rien, au contraire, ne ruine tant cette dernière opinion que l'établissement de cette autre, qui est aussi du même auteur, que Dieu est l'unique cause de toutes nos perceptions.

5. Il ne s'agit point de tout cela, mais de nos connaissances les plus naturelles et les plus communes : de ce qui nous est nécessaire pour apercevoir le soleil, un cheval, un arbre, pour avoir l'idée d'un cube, d'un cylindre, d'un carré, d'un nombre. Et sur cela même il n'est pas question de savoir si notre esprit doit être éclairé de Dieu; mais de quelle sorte il en doit être éclairé; et si c'est en la manière que cet auteur a inventée, qu'on peut réduire à trois points :

Le premier est que notre esprit ne saurait voir les choses matérielles par elles-mêmes, mais seulement par des *êtres représentatifs* distingués de nos perceptions, et qui les doivent précéder, auxquels il a donné le nom d'idées, quoique par abus;

Le deuxième est que notre esprit ne saurait trouver ces idées ou *êtres représentatifs* des choses matérielles qu'en Dieu ;

Le troisième, que ce qui lui donne moyen de les trouver en Dieu, est que Dieu renferme en lui-même une *étendue intelligible infinie.*

Sur quoi je dirai trois choses : l'une, que quand nous dépendrions de Dieu en cela, cette dépendance ne serait point assez considérable pour en faire tant de bruit ;

L'autre, qu'elle ne nous serait d'aucun usage, pour nous attacher véritablement à Dieu, et que ce nous serait plutôt une occasion de nous attacher avec moins de scrupule aux choses matérielles ;

La dernière, qu'il n'a pu s'imaginer cette dépendance fondée sur la nécessité des *êtres représentatifs* distingués de nos perceptions, sans renverser une autre maxime, qu'il a pris tant de peine d'établir, qu'il n'y a rien d'inutile dans la conduite de Dieu, et qu'ainsi il ne fait jamais, par des voies composées, ce qui se peut faire par des voies plus simples.

Je dis donc premièrement, que quand nos âmes dépendraient de Dieu en ce qu'elles ne pourraient trouver qu'en lui des *êtres représentatifs* qu'il appelle idées, cette dépendance n'ajouterait guère à celle qu'elles ont comme créatures, qui les met dans l'impuissance de subsister un seul moment, si par une espèce de création continuée elles ne sont soutenues par la même main qui les a tirées du néant pour leur donner l'être ; car il y a des choses qui sont des dépendances et des suites si nécessaires de notre nature, que l'on ne peut concevoir que Dieu nous ait voulu donner l'être, sans vouloir aussi nous donner ces dépendances : ce qui fait voir, ce me semble, manifestement que la nécessité, où nous nous trouvons de dépendre de Dieu au regard de ces choses-là, n'ajoute rien de considérable à la nécessité d'en dépendre au regard de notre conservation, et c'est pourquoi aussi Dieu a presque inséparablement attaché l'un à l'autre ; de sorte que l'on doit considérer comme une même volonté celle de nous

conserver, et celle de nous donner ce qu'exige notre conservation comme une dépendance de notre être. Telle est, au regard de notre corps, la faculté que nous avons de remuer nos membres pour les fonctions ordinaires de la vie; et, au regard de l'esprit, celle de penser et de pouvoir au moins apercevoir par quelqu'un de nos sens notre propre corps et ceux qui nous environnent.

Comme donc on ne regarde point comme une dépendance que nous ayons de Dieu, différente de celle de la conservation de notre être, de ce que nous ne faisons pas le moindre mouvement, ou de la jambe, ou du bras, ou de la langue, que ce ne soit Dieu lui-même qui donne le mouvement aux esprits animaux, qui doivent pour cela s'insinuer dans les nerfs qui sont attachés à nos muscles; parce qu'il ne fait en cela qu'exécuter la volonté générale qu'il a eue en nous créant, et que c'est par notre volonté que cette action de Dieu est déterminée à chaque effet particulier : il en serait de même au regard de cette dépendance que nous aurions de *l'étendue intelligible infinie*, pour y trouver les idées de chacune de nos pensées, quand elles ont pour objet les choses matérielles. Ce serait une suite de notre nature, puisque nous sommes faits pour penser, encore plus que pour marcher, et pour remuer les mains ou la langue. Dieu ne ferait donc en cela, non plus qu'en l'autre, qu'exécuter les lois qu'il se serait prescrites à lui-même, en instituant notre nature : et nos volontés ne sont pas moins, selon cet auteur, les causes occasionnelles de ces idées, qu'elles le sont des mouvements de nos jambes et de nos bras.

Il n'y aurait donc rien en cela qui nous dût être fort considérable. Et nous avons tant d'autres sujets de reconnaissance envers Dieu infiniment plus importants, qui regardent notre salut et l'état de grâce et de gloire auquel il nous appelle par son infinie miséricorde, que notre esprit étant borné et ne pouvant s'appliquer beaucoup à un objet, qu'il ne soit moins capable de s'appliquer fortement à d'autres, pourquoi

être si fort en peine d'apprendre à des chrétiens à être naissants envers Dieu pour ces lumières humaines, qui té la part de ces philosophes et des autres enfants du siècle, en qui Dieu n'a agi que comme auteur de la nature; au lieu de considérer qu'il importe peu aux enfants de la Jérusalem céleste de savoir au vrai ce qu'il fait en eux en cette manière, pourvu qu'ils n'ignorent pas combien ils lui sont redevables pour les illuminations vraiment divines dont il éclaire leurs pas, afin de les faire marcher dans sa voie, et pour tout le bien qu'il opère dans leurs cœurs par la secrète opération de son esprit, qui en a rompu la dureté, et de cœurs de pierre en a fait des cœurs de chair.

Mais la seconde chose que j'ai promis de montrer, est que, bien loin qu'il y ait tant de sujet de faire valoir la spiritualité de ce nouveau système des idées, il me paraît plus nuisible qu'avantageux à ceux qui s'y voudront arrêter; car, que nous apprend-on par là? Que nous voyons Dieu en voyant des corps, le soleil, un cheval, un arbre. Que nous le voyons en philosophant sur des triangles et des carrés: et que les femmes, qui sont idolâtres de leur beauté, voient Dieu en se regardant dans leur miroir, parce que le visage qu'elles y voient n'est pas le leur, mais un *visage intelligible,* qui lui ressemble, et qui fait partie de cette *étendue intelligible infinie* que Dieu renferme. Et on ajoute à cela qu'il n'y a de toutes les créatures que notre pauvre âme qui, quoique créée à l'image et à la ressemblance de Dieu, n'a point ce privilége de voir Dieu en se voyant. Est-ce là un bon moyen de nous porter à nous séparer des choses corporelles, pour rentrer dans nous-mêmes? Est-ce le moyen de nous faire avoir peu d'estime des sciences humaines purement humaines, que l'on ne se contente pas de spiritualiser, mais que l'on *divinise* en quelque sorte, en faisant croire à ceux qui s'y appliquent que les objets de ces sciences sont quelque chose de bien plus grand et de bien plus noble qu'ils ne pensent; puisque, s'ils recherchent le cours des astres, ces astres, qu'ils contemplent, ne sont point des astres

matériels du monde matériel, mais les astres *intelligibles* du monde *intelligible* que Dieu renferme en lui-même : et que s'ils étudient les propriétés des figures, ce ne sont pas non plus des figures matérielles qu'ils voient, mais des figures intelligibles, qui ne se trouvent que dans *l'étendue intelligible infinie*, dans laquelle Dieu lui-même les voit, lui qui ne voit rien que dans son essence.

N'est-ce point aussi donner occasion aux hommes de ne plus regarder comme une passion blâmable et indigne d'un chrétien, cette curiosité vague et inquiète, contre laquelle saint Augustin parle si souvent, qui fait rechercher à voir et à connaître toutes sortes d'objets sensibles, pour les voir seulement, et pour en faire des épreuves; car n'est-ce pas la bien relever, et donner sujet à ceux qui en sont malades de se plaire dans leurs maladies, que de leur persuader que c'est Dieu qu'ils voient en croyant voir les choses sensibles.

Mais je ne puis m'empêcher de dire encore quelque chose de plus fort. On me fait entendre que le principal but de cette philosophie des idés est de nous apprendre combien les esprits sont unis à Dieu; et je vois ensuite qu'au lieu de les unir à Dieu, on les veut unir à une *étendue intelligible infinie* que l'on prétend que Dieu renferme. Et c'est ce qui me fait dire sans crainte que je ne veux point de cette union, et que j'y renonce de bon cœur; car je ne reconnais point pour mon Dieu une *étendue intelligible infinie*, dans laquelle on peut distinguer diverses parties, quoique toutes de même nature. Ce n'est point là le Dieu que j'adore. C'est l'idée que saint Augustin avait de Dieu, étant encore manichéen. Il témoigne, dans le livre VII de ses *Confessions*, chapitre 1 : « Qu'il ne « pouvait alors se figurer Dieu que comme une substance in- « finiment étendue ; » mais il déclare aussi que « c'était parce « qu'il ne pouvait alors le concevoir autrement que corpo- « rel. » On dira qu'on ne l'entend pas si grossièrement; je le veux. Mais de quelque manière qu'on l'entende, n'est-ce point s'expliquer d'une manière tout à fait indigne de Dieu

que de nous faire passer pour la même chose de voir les choses matérielles en Dieu, et de les voir dans une *étendue intelligible infinie*, dans laquelle on peut distinguer diverses parties, et concevoir que l'une s'approche de l'autre? Rien est-il plus propre à jeter les hommes dans l'erreur, et à les porter à se représenter Dieu comme une substance corporelle, qui n'est différente des autres corps que parce qu'elle est *infinie?*

Je ne répète point ce que j'ai déjà dit sur cela. J'ajouterai seulement que je ne vois point comment cela s'accorde avec ce que dit ce même auteur dans le *Traité de la Nature et de la Grâce*, discours Ier, §. 11 : « Lorsqu'on prétend parler de « Dieu avec exactitude, il ne faut pas se consulter soi-même, « ni parler comme le commun des hommes. Il faut s'élever en « esprit au-dessus de toutes les créatures, et consulter avec « beaucoup d'attention et de respect l'idée vaste et immense « de l'être infiniment parfait ; et comme cette idée nous repré- « sente le vrai Dieu bien différent de celui que se figurent la « plupart des hommes, on ne doit point en parler selon le « langage populaire. Il est permis à tout le monde de dire « avec l'Écriture, que Dieu s'est *repenti* d'avoir créé l'homme ; « qu'il s'est mis en *colère* contre son peuple ; qu'il a délivré « Israël de captivité par la force *de son bras ;* mais ces expres- « sions ou de semblables ne sont point permises aux théolo- « giens, lorsqu'ils doivent parler exactement. » Il leur est donc encore bien moins permis de dire que c'est voir le soleil en Dieu, que de le voir dans une *étendue intelligible infinie, en laquelle il y a diverses parties, quoique toutes de même nature, dont on peut concevoir que l'une s'approche ou s'éloigne successivement de l'autre.*

Il est clair, par ces deux premières considérations, que cette dépendance que l'on nous fait avoir de Dieu, à cause du besoin que l'on prétend que nous avons des idées prises pour des *êtres représentatifs*, serait peu considérable et de peu d'usage pour des chrétiens, quand elle serait bien fon-

dée; mais la dernière fera voir qu'elle est très-mal fondée par les propres principes de cet auteur; car c'est à quoi je me restreins ici à le combattre par lui-même.

Il déclare, dans le deuxième Éclaircissement, sur le premier chapitre du premier livre, qu'il ne s'était point alors encore expliqué sur ce qu'il prétend avoir prouvé dans le chapitre six de la deuxième partie du troisième livre : *Que nous voyons toutes choses en Dieu;* donc ce qu'il établit dans ce premier chapitre du premier livre est indépendant de cette question.

Or, ce qu'il y établit suffit de reste, pour nous faire reconnaître que les esprits ne s'éclairent point eux-mêmes, et qu'ils ne sont point à eux-mêmes leur propre lumière, mais qu'il faut que ce soit Dieu même qui les éclaire.

Il n'est donc pas vrai que nous soyions obligés de croire tout ce qu'il a enseigné depuis, touchant les idées prises pour des *êtres représentatifs* et la nécessité qu'il prétend que nous avons de voir les choses matérielles en Dieu, pour reconnaître que notre esprit n'est point à lui-même sa propre lumière au regard de la connaissance des choses matérielles, et qu'il faut que ce soit Dieu qui l'éclaire.

Il n'y a que la mineure à prouver, ce qui sera facile; car j'ai déjà prouvé dans l'article 3 que dans ce premier livre il prend le mot d'*idée* pour *perception*, comme il paraît clairement en ce qu'il prend pour la même chose *notions* et *idées*. « Il semble, dit-il, que les notions ou les idées qu'on a de « deux facultés ne sont pas assez nettes. » Or, on ne peut pas douter que *notion*, ou *perception*, ne soient deux termes synonymes, et en ce qu'il explique *recevoir plusieurs idées* par *apercevoir plusieurs choses* : or, prenant le mot d'*idée* pour *perception*, on ne peut pas enseigner plus clairement que nous ne sommes point notre lumière au regard des choses matérielles, mais qu'il faut que ce soit Dieu qui nous éclaire, qu'en enseignant que nous ne pouvons pas nous donner à nous-mêmes l'idée ou la perception des choses matérielles;

car, la lumière intellectuelle active, pour parler ainsi, ne consiste qu'en cela, notre esprit ne pouvant être éclairé au regard d'un objet qu'en le connaissant; de sorte qu'il est visible que ne se pouvoir donner la perception d'un objet, c'est ne se pouvoir éclairer soi-même à l'égard de cet objet.

Donc ce qu'il enseigne dans ce premier chapitre du premier livre, suffit de reste pour nous faire reconnaître que notre esprit ne s'éclaire point lui-même, et n'est point sa propre lumière au regard des choses matérielles, mais qu'il faut que ce soit Dieu qui l'éclaire, s'il y enseigne que nous ne pouvons nous donner à nous-mêmes les perceptions des choses matérielles.

Or, l'on ne peut pas l'enseigner plus clairement qu'il fait; puisqu'il y établit comme une chose certaine (je n'examine pas ici si elle l'est autant qu'il le dit, ayant déclaré que mon dessein était seulement de le combattre par lui-même) « que « notre entendement, ou la faculté qui est en nous de rece- « voir plusieurs idées, c'est-à-dire d'apercevoir plusieurs « choses, est entièrement passive, et ne renferme aucune « action. »

Donc, il avait suffisamment enseigné dans ce chapitre, où il ne prend point les idées pour des *êtres représentatifs,* et où il n'avait point encore supposé *que nous vissions les choses en Dieu,* que notre esprit n'était point capable de s'éclairer lui-même au regard des choses matérielles, ni d'être à lui-même sa propre lumière.

Donc il n'a point eu besoin pour établir cela de pousser plus loin sa philosophie des idées, et d'avancer ce paradoxe : que nous ne saurions voir le moindre corps que nous ne le voyions en Dieu, ou plutôt que nous ne voyions Dieu, lorsque nous nous imaginons voir ce corps.

Donc, le zèle qu'il témoigne avoir d'empêcher que l'on ne croie que nous sommes à nous-mêmes notre propre lumière, ne lui doit point servir de préjugé pour faire recevoir favorablement des opinions si étranges.

CHAPITRE XX.

Du troisième préjugé : qu'en n'admettant point cette philosophie des idées, on est réduit à dire que notre âme pense, parce que c'est sa nature, et que Dieu en la créant lui a donné la faculté de penser.

Ce qui m'a fait croire que je devais représenter comme un préjugé pour cette philosophie des idées, de ce qu'en ne l'admettant point on est réduit à dire « que notre âme pense, « parce que c'est sa nature, et que Dieu en la créant lui a « donné la faculté de penser, » est la manière dont notre ami traite ceux qui parlent de la sorte; parce qu'il y a des gens à qui cette confiance pourrait faire croire qu'il a raison. C'est dans la réponse à la première objection qu'il se propose dans ses *Éclaircissements,* page 543, contre ce qu'il avait dit « qu'il n'y a que Dieu qui nous éclaire, et que nous « voyons toutes chose en lui. »

Mais, faisant profession d'écrire pour des gens « qui se « piquent d'une grande justesse et d'une exactitude rigou« reuse, » il eût été bon qu'il n'eût point mêlé ensemble deux choses très-différentes : l'une *qu'il n'y a que Dieu qui nous éclaire* : l'autre, *que nous voyons toutes choses en lui.* Car nous venons de faire voir que selon ses principes mêmes, on pourrait très-bien dire qu'il n'y a que Dieu qui nous éclaire, sans qu'on fût obligé d'ajouter (ce qui est visiblement faux) *que nous voyons toutes choses en lui,* en la manière qu'il l'entend. C'est pourquoi il donne visiblement le change dans sa réponse à cette objection, parce qu'il s'attache uniquement à la première de ces deux choses : *qu'il n'y a que Dieu qui nous éclaire*, et laisse là la deuxième en quoi consiste toute la difficulté : *que nous voyons toutes choses en Dieu.*

Ce n'est pas néanmoins à quoi je m'arrête. Je prétens seulement justifier cette proposition en elle-même : « Notre âme « pense, parce que c'est sa nature, et que Dieu, en la créant,

15

« lui a donné la faculté de penser; » et faire voir qu'il y a plusieurs rencontres où c'est la meilleure réponse que l'on puisse faire, et que c'est pour ne s'en être pas contenté que l'on s'est jeté dans des embarras d'où on n'a pu se tirer que par la fausse philosophie des *êtres représentatifs;* et qu'ainsi notre ami n'a point raison d'en parler dans les termes qu'il fait.

« Je m'étonne, dit-il, que messieurs les Cartésiens, qui « ont avec raison tant d'aversion pour les termes généraux « de nature et de *faculté,* s'en servent si volontiers en cette « occasion. Ils trouvent mauvais que l'on dise que le feu « brûle par sa *nature,* et qu'il change certains corps en verre « par une *faculté* naturelle : et quelques-uns d'entre eux ne « craignent point de dire que l'esprit de l'homme produit en « lui-même les idées de toutes choses par sa *nature,* et parce « qu'il a la *faculté* de penser. Mais, ne leur en déplaise, ces « termes ne sont pas plus significatifs dans leur bouche que « dans celle des Péripatéticiens. »

J'ai déjà dit que je ne soutenais cette proposition qu'en elle-même. Or, elle n'a point en elle-même le sens que lui donne l'auteur de la réponse à l'objection; car penser à un objet ne signifie point produire en soi-même la perception de cet objet, mais seulement en avoir la perception, de qui que ce soit qu'on l'ait, ou de Dieu ou de soi-même : il n'est donc point nécessaire, ni pour la vérité de cette proposition : « Notre âme pense parce que c'est sa nature, et parce que « Dieu, en la créant, lui a donné la faculté de penser; » ni pour l'usage qu'on en peut faire, en philosophant raisonnablement que notre esprit produise en lui-même les idées de toutes choses par sa nature (car le mot de *penser* n'enferme point cela); mais il suffit qu'en plusieurs rencontres cette réponse soit très-bonne, et qu'on s'en doive contenter. Or, cela est ainsi, comme on l'a fait voir dans le chapitre second; car, si on demande, par exemple, pourquoi notre âme peut voir les choses matérielles, son propre corps, et ceux qui

l'environnent, lors même qu'ils en sont fort éloignés, c'est fort bien répondre que de dire « qu'elle les peut voir parce « que c'est sa nature, et que Dieu lui a donné la faculté de « penser. » Je soutiens encore une fois que cette réponse est très-bonne, et que c'est pour ne s'en être pas contenté qu'on est allé s'imaginer que notre âme ne pouvait voir les choses matérielles que par des *êtres représentatifs,* qui, étant intimement unis à notre âme, les mettait en état d'être connues d'elle : ce qui a enfanté tant de bizarres opinions que l'auteur *de la Recherche de la Vérité* n'a réfutées que pour leur en substituer une autre qui ne vaut pas mieux, et qui est même encore plus étrange.

« Mais pourquoi donc, dit-il, messieurs les Cartésiens ont-« ils tant d'aversion pour les termes généraux de nature et « de faculté, quand les Péripatéticiens s'en servent? Pour-« quoi trouvent-ils mauvais que l'on dise que le feu brûle, « parce que c'est sa nature, et qu'il change certains corps « en verre par une faculté naturelle. »

La réponse n'est pas difficile, c'est que ce sont des mots dont on se peut bien et mal servir; et qu'ainsi les mêmes personnes peuvent avec raison trouver mauvais qu'on s'en serve mal, et trouver bon qu'on s'en serve bien. On s'en sert mal, quand par le mot de *faculté* on entend une entité distincte de la chose à qui on attribue cette faculté, comme lorsque l'on prend l'entendement et la volonté pour des facultés réellement distinctes de notre âme. On s'en sert mal aussi quand on prétend avoir rendu raison d'un effet inconnu, ou connu très-confusément, par le mot général de *faculté* qu'on donne à la cause, comme quand on dit que l'aimant attire le fer parce qu'il a cette faculté, ou que le feu change certains corps en verre par une faculté naturelle; car, l'abus qu'on fait alors de ces mots consiste principalement en ce qu'avant que de savoir ce que c'est au regard du fer d'être attiré par l'aimant, et au regard de la cendre d'être changée en verre par le feu, on s'en tire en disant que l'aimant et le

feu ont chacun cette faculté. Mais, si après avoir expliqué, comme fait M. Descartes, ce que c'est que la vitrification, et ce que le feu y contribue, et ce que c'est aussi ce qu'on appelle l'attraction du fer par l'aimant, et ce que l'aimant y contribue, on demandait de nouveau d'où vient que le feu a ce mouvement violent qui est cause que de certains corps se changent en verre, et d'où vient que l'aimant a des pores tournés en vis, ce serait alors fort bien répondre que de dire que c'est parce que telle est la nature du corps qu'on appelle feu, et telle de celui qu'on appelle aimant.

Voici encore un autre exemple du mauvais et du bon usage de ces termes; si on me demande pourquoi une pierre, étant suspendue en l'air par un filet, tombe en bas sitôt que l'on coupe ce filet; c'est mal répondre que de dire, que c'est que Dieu lui a donné cette faculté, en la créant, de tendre au centre par son mouvement, et que cette faculté s'appelle pesanteur : et, pour bien répondre, il faut voir ce qu'en a dit M. Descartes, dans ses *Principes de philosophie*. Mais si on demande en général, pourquoi la matière est capable de mouvement, on répond très-bien en disant que c'est sa nature, et que Dieu, en la créant a donné à ses parties cette faculté que l'une peut être éloignée ou approchée successivement de l'autre.

Or ce n'est qu'en des cas tout semblables que je me sers, au regard de la pensée de mon âme, des mots de *nature* et de *faculté*. Car moi âme, je sais que je vois les corps, que je vois celui que j'anime, que je vois le soleil, quelque distant qu'il soit de moi; je sais de plus ce que c'est que de voir des corps; et quand je ne le pourrais pas expliquer à d'autres, il me suffit que j'en aie en moi-même une science certaine. Je sais enfin qu'il n'y a point d'apparence que Dieu m'ait voulu joindre un corps sans vouloir que je le connusse, et que par conséquent il a fallu qu'il m'ait donné la faculté de le connaître, aussi bien que ceux qui lui pourraient servir ou nuire pour sa conservation. Pourquoi donc, si on me

demande d'où vient que n'étant pas corporel, je puis apercevoir les corps présents ou absents ? ne serait-ce pas bien répondre que de dire que c'est parce que ma nature étant de penser, je sens par ma propre expérience que les corps sont du nombre des choses auxquelles Dieu a voulu que je pusse penser; et que m'ayant créé et joint à un corps, il a été convenable qu'il m'ait donné la faculté de penser aux choses matérielles, aussi bien qu'aux spirituelles ? Qui ne se contente pas de cela, et qui veut que passant plus outre on lui rende raison de ce qui n'a point d'autre raison que celle dont il ne lui plaît pas d'être satisfait, ne saurait que s'égarer; parce que, cherchant ce qui n'est pas, il mérite par sa témérité de ne trouver pas ce qui est, comme dit excellemment saint Augustin : « *Compescat ergo se humana temeritas, et id quod non est non quærat, ne id quod est non inveniat.* » *De Gen. contr. Man.*, lib. I, c. 2.

Je prévois que l'auteur pourra dire qu'il n'a point combattu la proposition que je défends, en la prenant dans le sens que je l'ai prise, je le veux. Mais je lui demande s'il l'approuve, ou s'il ne l'approuve pas, dans le sens que je la prends, qui ne touche point la question si Dieu est ou n'est pas auteur des perceptions que j'ai des choses matérielles ? S'il ne l'approuve pas, j'en demande la raison; car il est clair que tout ce qu'il y répond dans les *Éclaircissements* ne me regarde point; et s'il l'approuve, j'en conclus qu'il n'a donc qu'à retrancher de son livre tout ce qu'il y dit de la nature des idées, en les prenant pour des *êtres représentatifs* distingués des perceptions, et toutes les conséquences qu'il en tire, pour nous faire croire que nous ne saurions voir les choses matérielles qu'en Dieu, ou plutôt que nous pouvons tourner nos yeux vers les choses matérielles, ce qui s'appelle regarder, mais qu'en les regardant, ce n'est que Dieu que nous voyons.

CHAPITRE XXI.

Que quand cet auteur dit qu'il y a des choses que nous voyons sans idée, ce qu'il entend par là n'est point assez démêlé, et cause tant de confusion qu'on n'en peut avoir aucune notion claire.

L'auteur *de la Recherche de la Vérité,* ayant expliqué dans les six premiers chapitres de son troisième livre, sa doctrine de la *nature des idées*, il distingue dans le septième, quatre différentes manières par lesquelles il prétend que notre esprit connaît les choses.

« La première, dit-il, est de connaître les choses par elles-mêmes;

« La deuxième, de les connaître par leurs idées, c'est-à-« dire, comme je l'entends ici, par quelque chose qui soit « différent d'elles;

« La troisième, de les connaître par *conscience,* ou par « sentiment intérieur;

« La quatrième, de les connaître par conjecture;

Il soutient ensuite « qu'il n'y a que Dieu que nous con-« naissons par lui-même;

« Qu'il n'y a que les corps et les propriétés des corps « que nous connaissons par leurs idées;

« Que nous ne connaissons point notre âme ni ses pro-« priétés par son idée, mais seulement par conscience et « par sentiment intérieur;

« Et que nous ne connaissons que par conjecture les âmes « des autres hommes. »

Nous n'avons pas besoin de nous arrêter ici au premier et au dernier : nous en parlerons plus bas. Écoutons seulement ce qu'il dit en particulier du deuxième et du troisième.

« On ne peut douter, dit-il, que l'on ne voie les corps avec « leurs propriétés par leurs idées; parce que, n'étant pas « intelligibles par eux-mêmes, nous ne les pouvons voir

« que dans l'être qui les renferme d'une manière intelli« gible. Ainsi c'est en Dieu et par leurs idées que nous « voyons les corps avec leurs propriétés, et c'est pour cela « que la connaissance que nous en avons est très-parfaite : « je veux dire, que l'idée que nous avons de l'étendue suffit « pour nous faire connaître toutes les propriétés dont l'é« tendue est capable, et que nous ne pouvons désirer d'a« voir une idée plus distincte et plus féconde de l'étendue, « des figures et des mouvements, que celle que Dieu nous en « donne. »

On suppose avec bien de la confiance qu'on *ne peut douter* de ce que je crois avoir fait voir démonstrativement être tel que non-seulement on en peut douter, mais que l'on doit le rejeter comme absolument faux. Quoi qu'il en soit, il faut remarquer que la notion qu'il donne à cette façon de parler : *voir les corps par leurs idées*, n'est pas simplement de les voir clairement, *mais de les voir dans l'être qui les renferme d'une manière intelligible*, c'est-à-dire, en Dieu ; d'où il infère *que la connaissance que nous en avons est très-parfaite*, comme étant une suite de cette manière de voir les choses, et non pas comme si cette manière même de les voir ne consistait qu'à les voir clairement. Et c'est ce qui paraît encore par ce qu'il dit de la manière dont nous connaissons notre âme :

« Il n'en est pas de même de notre âme, nous ne la con« naissons point par son idée ; nous *ne la voyons point en* « *Dieu*; nous ne la connaissons que par *conscience*, et c'est « pour cela que la connaissance que nous en avons est im« parfaite. Nous ne savons de notre âme que ce que nous « sentons se passer en nous. Si nous n'avions jamais senti « de douleur, de chaleur, de lumière, etc., nous ne pour« rions savoir si notre âme en serait capable, parce que « nous ne la connaissons point par son idée. Mais, si nous « voyions en Dieu l'idée qui répond à notre âme, nous con« naîtrions en même temps, ou nous pourrions connaître

« toutes les propriétés dont elle est capable ; comme nous « connaissons toutes les propriétés dont l'étendue est ca- « pable, parce que nous connaissons l'étendue par son idée.

Il paraît encore par là que cet auteur prend pour la même chose *de voir un objet en Dieu*, *et de le voir par son idée ;* mais qu'il ajoute à cela, que cette manière de voir les choses en Dieu et par leurs idées est si parfaite, qu'elle fait apercevoir avec la chose que l'on connaît, ses propriétés et les modifications dont elle est capable.

Cependant dans le lieu où il était le plus obligé de bien démêler l'équivoque qu'il avait laissée en plusieurs endroits dans le mot d'*idée*, il le fait si imparfaitement, qu'on en demeure plus incertain de ce qu'il entend par ce mot, lorsqu'il déclare en tant d'endroits, que l'âme ne se connaît point elle-même par son *idée*. C'est dans l'Éclaircissement sur le chapitre 3 du premier livre, page 489.

« Quand je dis que nous n'avons point d'idées des mys- « tères de la foi, il est visible, par ce qui précède et par ce « qui suit, que je parle des idées claires qui produisent la lu- « mière et l'évidence, et par lesquelles on a compréhension « de l'objet, si l'on peut parler ainsi. Je demeure d'accord « qu'un paysan ne pourrait pas croire, par exemple, que le « fils de Dieu s'est fait homme, ou qu'il y a trois personnes « en Dieu, s'il n'avait quelque idée de l'union du Verbe avec « notre humanité, et quelque notion de personne ; mais, si « ces idées étaient claires, on pourrait en s'y appliquant « comprendre parfaitement ces mystères et les expliquer « aux autres : ce ne seraient plus des mystères ineffables. »

On ne parle plus ici *de voir les choses en Dieu*, pour expliquer ce que c'est que les voir par leurs idées. On laisse là cette notion du mot d'*idée*, comme si on ne la lui avait jamais donnée, et on prétend seulement que voir une chose par son idée, c'est la voir par « une idée claire, qui produise la lumière et l'évidence, et par laquelle on ait la compréhension de l'objet, si on peut parler ainsi. » Et on pré-

tend qu'on a pu dire qu'on n'avait point d'idée d'une chose, quand on n'en avait point une idée de cette sorte, c'est-à-dire, une idée claire, quoiqu'on en eût quelque idée et quelque notion.

Et on applique cela à ce qu'on a dit si souvent touchant l'âme : « qu'on ne la voit point par idée, et qu'on n'en a point d'idée. »

« Je dis ici que nous n'avons point d'idée de nos mys-« tères, comme j'ai dit ailleurs que nous n'avons point d'idée « de notre âme ; parce que l'idée que nous avons de notre « âme n'est point claire, non plus que celle de nos mystères. « Ainsi, ce mot *idée* est équivoque. Je l'ai pris quelquefois « pour tout ce qui représente à l'esprit quelque objet, soit « clairement, soit confusément. Je l'ai pris même encore « plus généralement pour tout ce qui est l'objet immédiat « de l'esprit ; mais je l'ai pris aussi pour ce qui représente « les choses à l'esprit d'une manière si claire, qu'on peut « découvrir d'une simple vue, si telles ou telles modifica-« tions leur appartiennent ; c'est pour cela que j'ai dit quel-« quefois qu'on avait une idée de l'âme, et quelquefois je « l'ai nié. Il est difficile, et quelquefois ennuyeux et désa-« gréable, de garder dans ses expressions une exactitude « trop rigoureuse. Quand un auteur ne se contredit que « dans l'esprit de ceux qui le critiquent et qui souhaitent « qu'il se contredise, il ne doit pas s'en mettre fort en peine ; « et s'il voulait satisfaire, par des explications ennuyeuses, « à tout ce que la malice ou l'ignorance de quelques personnes « pourrait lui opposer, il ferait un fort méchant livre. »

Je commencerai par examiner cette réflexion de l'auteur ; que si on voulait garder dans ses expressions une exactitude trop rigoureuse, en évitant les équivoques qui font paraître qu'on se contredit, on serait en danger de faire de méchants livres. C'est de quoi je ne saurais demeurer d'accord au regard des livres de science ; car, comme on n'écrit que pour se faire entendre, on ne saurait éviter avec trop de soin ce

qui peut empêcher qu'on ne comprenne bien notre pensée ; et rien ne peut tant l'empêcher que quand nous prenons des mots essentiels et importants et qui marquent ce que nous avons entrepris d'éclaircir en particulier, en des sens si différents et qui forment dans l'esprit des notions si opposées, qu'il se trouve que sans avoir averti le monde de ces équivoques, nous disons le *oui* et le *non* de la même chose. N'est-ce pas la première règle, pour bien traiter une science, d'en définir les principaux termes, afin d'en fixer la notion à un seul et unique sens, pour peu qu'il y ait sujet d'appréhender qu'on ne les prenne en différentes manières.

Que si on doit avoir ce soin pour empêcher que le lecteur ne se brouille et prenne mal la pensée de l'auteur, combien plus l'auteur même doit-il éviter qu'il ne se brouille lui-même dans ses pensées, et qu'il ne tombe dans des contradictions apparentes pour n'être pas constant à ne donner aux termes capitaux de ce qu'il traite que la même signification, ou au moins de ne leur en faire changer qu'après en avoir averti le monde. Que dirions-nous, par exemple, d'un géomètre qui dirait tantôt que la diagonale d'un carré est incommensurable au côté, et, en d'autres endroits, qu'elle peut être commensurable au côté? et qui répondrait, pour se sauver de cette contradiction, qu'il a pris le mot de carré dans le premier endroit pour un rectangle de quatre côtés égaux, et, dans l'autre, pour un quadrilatère de quatre côtés égaux qui ne seraient pas à angles droits? Trouverait-on cette explication fort raisonnable dans un livre dogmatique, et approuverait-on qu'il prît à partie ceux qui se plaindraient de son peu d'exactitude, comme des critiques injustes dont on ne devrait pas se mettre en peine, parce qu'on ne pourrait faire que de méchants livres si on les voulait contenter?

Je me trouve d'autant plus obligé de faire cette observation, que ce n'est pas seulement l'ambiguïté du mot d'*idée* qui fait beaucoup de brouillerie dans le premier ouvrage de cet auteur, mais que c'est un défaut répandu dans son *Traité*

de la Nature et de la Grâce, ou de semblables mots, qui se prennent en différents sens, semblent donner lieu à de grands mystères, qui disparaîtront aussitôt qu'on en aura démêlé les équivoques.

Néanmoins, ce n'est pas à quoi je trouve ici le plus à redire. Je lui pardonnerais qu'il ait pris le mot d'*idée*, dans son livre *de la Recherche de la Vérité*, dans des sens très-différents, pourvu au moins que dans les Avertissements qu'il y a joints à la quatrième édition, il eût pris soin de les bien marquer, et d'en donner des notions bien distinctes. Mais, bien loin de cela, il n'y fait que brouiller de nouveau la signification de ce mot; et ce qu'il en dit ne s'accorde point avec ce qu'il avait dit dans son troisième livre, où il traite à fond cette matière; car, toute la différence qu'il met, dans ce troisième Avertissement, page 489, entre les *idées*, est la clarté et l'obscurité, ne donnant point d'autre solution à la contradiction qu'on lui avait objectée, sinon que quand il avait dit que nous n'avions point d'*idée* de notre âme, il avait parlé ainsi parce que nous ne la voyons point par *ces idées claires qui produisent la lumière et l'évidence, et par lesquelles on a la compréhension de l'objet, pour parler ainsi*, et que, quand il a dit qu'on avait une *idée* de l'âme, il a pris ce mot plus généralement pour toute sorte d'idée claire ou obscure.

Mais cette explication est très-défectueuse, et ne fait point bien entendre son sentiment des idées; car le mot d'*idée* ne serait point *équivoque*, mais seulement *générique*, s'il ne signifiait que des idées d'une même nature, dont les unes seraient obscures et les autres claires, et ce serait alors très-mal parler de nier le mot d'idée d'une des espèces, quoique la moins noble. C'est comme qui dirait qu'un trapèze n'est pas un quadrilatère, parce qu'il en est l'espèce la plus imparfaite, et qu'un cheval n'est pas un animal, parce qu'il n'est pas un animal raisonnable. Il est vrai aussi qu'il n'est pas tombé dans cette faute, et qu'il pouvait se mieux défen-

dre de la contradiction qu'on lui reprochait qu'il n'a fait dans cet Avertissement ; car il pouvait et devait dire : Le mot d'*idée* est équivoque, parce qu'il signifie deux choses très-différentes, et qui n'ont point proprement de notion commune ; et, selon que je l'ai pris en une ou en l'autre de ces deux manières, j'ai pu dire quelquefois que nous avons une idée de l'âme, et d'autres fois que nous n'en avons point. J'ai pris, dans le premier chapitre de mon premier livre, l'*idée d'un objet* pour *la perception d'un objet*, et, en prenant le mot d'*idée* en ce sens, j'ai dû dire que nous avons une idée de notre âme, puisque nous ne la pourrions connaître, comme nous faisons, si nous n'en avions la perception. Mais, dans la deuxième partie du troisième livre, j'ai pris le mot d'*idée* pour un *être représentatif* des objets, distingué des perceptions, lequel j'ai fait voir ne se pouvoir trouver qu'en Dieu ; et c'est en prenant le mot d'*idée* en ce sens, que j'ai dit en plusieurs endroits que nous n'avions point d'idée de notre âme, parce que mon sentiment est que nous ne la voyons point en Dieu comme nous y voyons les choses matérielles, mais que nous la voyons seulement *par conscience et par sentiment intérieur* ; et ce qui me fait croire que nous ne la voyons point en Dieu, est que ce que l'on voit en Dieu, comme l'étendue, se voit bien plus clairement et plus parfaitement que nous ne voyons notre âme.

Cette solution aurait été bien plus raisonnable et plus conforme à sa doctrine des *idées*, que ce qu'il dit d'une manière fort confuse dans ce troisième Avertissement. Mais de quelque manière que l'on s'y prenne pour accorder cette contradiction apparente, cela ne laissera pas d'être embarrassé de difficultés insurmontables, comme nous l'allons faire voir dans les chapitres suivants.

CHAPITRE XXII.

Que s'il était vrai que nous vissions les choses matérielles par des *êtres représentatifs* (ce qui est la même chose à cet auteur que *de les voir en Dieu*), il n'aurait eu nulle raison de prétendre que nous ne voyons pas notre âme en cette manière.

On peut bien croire que prétendant avoir démontré l'inutilité de ces *êtres représentatifs* distingués des perceptions et des objets, et le peu de raison qu'on a eu de fonder sur cela cette mystérieuse pensée : *Que nous voyons en Dieu les choses matérielles*, mon dessein n'est pas de prouver que nous voyons notre âme en cette manière ; mais, pour montrer de plus en plus combien cette philosophie des idées s'entretient mal, il ne sera pas inutile de faire voir que s'il était vrai que nous vissions les choses matérielles par des *êtres représentatifs* (ce qui est la même chose à cet auteur que de les voir en Dieu), il n'aurait point dû prétendre que nous ne voyons point notre âme en cette manière.

Je n'ai pour cela qu'à appliquer à notre âme les raisons générales que cet auteur apporte pour rendre probable cette nouvelle pensée : *Que nous voyons toutes choses en Dieu*. C'est le titre de son sixième chapitre de la deuxième partie du livre trois.

1. Il suppose, ce qui est vrai, que Dieu a en lui les idées de toutes choses ; 2. que Dieu est intimement uni à nos âmes par sa présence. D'où il conclut « que l'esprit peut voir ce « qu'il y a dans Dieu qui représente les êtres créés, puisque « cela est très-spirituel, très-intelligible et très-présent à l'es- « prit, et qu'ainsi l'esprit peut voir en Dieu les ouvrages de « Dieu, supposé que Dieu veuille bien lui découvrir ce qu'il « y a dans lui qui les lui représente. »

Or, l'idée de notre âme n'est-elle pas en Dieu aussi bien que celle de l'étendue ? Et ce qu'il y a en Dieu qui repré-

sente notre âme n'est-il pas aussi spirituel, aussi intelligible et aussi présent à l'esprit que ce qui représente les corps? Et il est même sans difficulté que ce qu'il y a dans Dieu qui représente notre âme, qui a été créée à son image et à sa ressemblance, parce qu'il a voulu qu'elle fût comme lui une nature intelligente, est plus propre à faire que notre âme se puisse voir en Dieu, que ce qu'il y a en lui qui représente les corps, qui ne pouvant être qu'*éminemment* et non pas *formellement* étendu, figuré, divisible, mobile, ne peut être propre à les faire voir à notre esprit qui les doit concevoir étendus, figurés, divisibles, mobiles. Pourquoi donc, si notre âme voyait les corps en Dieu, ne s'y verrait-elle pas elle-même?

Tout ce que peut dire cet auteur est que Dieu n'a pas voulu découvrir à notre âme ce qui est dans lui qui la représente, au lieu qu'il veut bien lui découvrir ce qui est dans lui qui représente les corps. Mais qui lui a appris que Dieu veut l'un et qu'il ne veut pas l'autre? N'appréhende-t-il point, en mettant comme il lui plaît ces inégalités dans la conduite de Dieu, ce qu'il témoigne appréhender si fort en d'autres rencontres, qu'elle n'ait pas assez les caractères qu'il prétend se devoir toujours rencontrer dans la conduite de l'être parfait, qui est d'être *uniforme, constante, réglée?* Car, y pourrait-on trouver de l'uniformité si, au regard de la même âme à qui il a bien voulu être intimement uni, il lui découvrait celles de ses perfections qui représentent les plus viles de ses créatures, savoir, les choses matérielles; en lui cachant celles qui représentent les plus nobles, savoir, les spirituelles? Quelle uniformité pourrait-on trouver en cela?

J'ajoute une autre règle que cet auteur fait souvent valoir : c'est que la volonté de Dieu est toujours conforme à l'ordre. Or, n'est-il pas de l'ordre que notre âme soit pour le moins autant éclairée de Dieu à l'égard de la connaissance de soi-même, qu'à l'égard de la connaissance des choses

matérielles ? Et puisque c'est en cela que cet auteur met l'illumination de Dieu au regard de la connaissance des choses naturelles, en ce qu'il nous les fait voir en lui-même, la volonté de Dieu ne serait donc pas conforme à l'ordre si, nous faisant voir toutes les choses matérielles en lui, il n'y avait que notre âme au regard de laquelle il ne nous ferait pas la même grâce de nous la faire voir en lui, quoiqu'il nous fût beaucoup plus important de la connaître en cette manière (si ce qu'en dit cet auteur était véritable) que de connaître des corps.

2. La deuxième raison qui fait penser à cet auteur « que « nous voyons tous les êtres à cause que Dieu veut que ce « qui est en lui qui les représente nous soit découvert, c'est « que cela met les esprits créés dans une entière dépendance « de Dieu et la plus grande qui puisse être. » Pourquoi donc, si cela était vrai de tous les êtres, ne le serait-il pas de notre âme ? Pourquoi l'excepter d'une proposition si générale ? Pourquoi voudra-t-on que l'esprit créé soit dans une entière dépendance de Dieu pour connaître le soleil, un cheval, un arbre, une mouche, et qu'il ne soit pas dans la même dépendance pour se connaître soi-même ?

3. La preuve, qu'on a crue être *une démonstration pour ceux qui sont accoutumés aux raisonnements abstraits,* et dont nous avons parlé dans le chapitre 16, ne prouve rien absolument, comme je l'ai déjà fait voir ; mais, si elle prouvait quelque chose, ce devrait être plutôt à l'égard de la connaissance que l'âme a de soi-même que de tout autre objet. « Tout ce qui vient de Dieu (dit-il, page 202) ne peut « être que pour Dieu ; or, si Dieu faisait un esprit qui eût « le soleil pour l'objet immédiat de sa connaissance, il sem« blerait qu'il aurait fait le soleil pour cet esprit, et non pas « pour lui : afin donc que cela ne soit pas, il faut que Dieu, « nous faisant voir le soleil, nous fasse voir quelque chose « qui soit en lui. » Qu'on nous dise donc ce qu'il faudra répondre à un homme qui raisonnera de la même sorte, en

mettant seulement *notre âme* au lieu *du soleil.* « Tout ce qui « vient de Dieu ne peut être que pour Dieu ; or, si l'objet « immédiat de la connaissance de notre âme était notre âme « même, il semblerait que Dieu aurait fait notre âme pour « elle-même et non pas pour lui : afin donc que cela ne soit « pas, il faut que Dieu, nous faisant voir notre âme, nous « fasse voir quelque chose qui soit en lui ; » il a donc été nécessaire que nous ne pussions voir notre âme qu'en Dieu, non plus que les choses matérielles.

4. Ce n'est aussi qu'*a posteriori*, pour parler ainsi, que cet auteur prétend prouver que nous ne voyons point notre âme en Dieu, ou, ce qu'il prend pour la même chose, que nous ne la voyons point *par idée*, mais seulement *par conscience et par sentiment intérieur*. Car voici comme il raisonne :

On voit d'une manière très-parfaite les choses que l'on voit en Dieu [1], et on peut découvrir d'une simple vue si telles ou telles modifications leur appartiennent [2] ; car, comme les idées des choses qui sont en Dieu renferment toutes leurs propriétés [3], qui en voit les idées en peut voir successivement les propriétés.

Or, la connaissance que nous avons de notre âme est fort imparfaite [4], et nous ne connaissons point les propriétés dont elle est capable comme nous connaissons toutes les propriétés dont l'étendue est capable.

Donc nous ne connaissons point notre âme par son idée, et nous ne la voyons point en Dieu.

Mais, sans avoir besoin d'examiner si la connaissance que nous avons de notre âme est plus imparfaite que celle que nous avons de l'étendue, pour reconnaître tout d'un coup combien sa majeure est fausse, il ne faut que considérer que selon ses principes, toutes les choses créées hors notre âme

[1] Page 206.
[2] Page 489.
[3] Page 206.
[4] *Ibid.*

et les autres âmes, ne se peuvent voir autrement qu'en Dieu et par leurs idées, et que cette manière de voir les choses matérielles, le soleil, un arbre, un cheval, n'est point particulière aux philosophes, ou à ceux qui ont beaucoup de pénétration d'esprit, mais leur est commune avec les plus ignorants et les plus hébétés. « On ne peut douter, dit-il, que l'on « ne voie les corps avec leurs propriétés par leurs idées[1]; « parce que n'étant pas intelligibles par eux-mêmes, *nous ne « les pouvons voir* que dans l'être qui les renferme d'une « manière intelligible. Ainsi c'est en Dieu et par leurs idées « que nous voyons les corps avec leurs propriétés. » Il n'y a donc point de paysan qui ne voie en Dieu et par leur idée, le soleil, son âne, le blé qui croît dans son champ et la vigne qu'il cultive : « Or, la connaissance, ajoute-t-il, que nous « avons des choses en Dieu et par leurs idées, est très-par-« faite; » il n'y a donc point de paysan qui n'ait, ou qui ne puisse avoir, par la seule vue intérieure qu'il a de ces objets, une connaissance très-parfaite du soleil, de son âne, du blé et de sa vigne, et qui ne connaisse où ne puisse connaître très-facilement les propriétés de toutes ces choses.

Or, rien n'est plus insoutenable ni plus contraire à l'expérience. Il faut donc nécessairement, ou que les choses matérielles puissent être connues par les paysans autrement qu'en Dieu et par leur idée, ou que ce ne soit pas une preuve que notre âme ne se connaisse pas en Dieu et par son idée, de ce qu'elle se connaît imparfaitement; car on ne peut douter que la connaissance qu'un paysan ou qu'un enfant a du soleil, ne soit sans comparaison plus imparfaite que celle qu'un philosophe a de son âme.

On n'a pas même besoin de s'arrêter à des paysans ou à des enfants pour reconnaître que, si la majeure était vraie, c'est-à-dire, que s'il était vrai que les choses que l'on connaît en Dieu et par leurs idées, se doivent connaître très-

[1] Page 205.

parfaitement, il en faudrait conclure non pas seulement que nous ne voyons pas notre âme en Dieu, mais que la manière ordinaire de voir les autres choses, tant que nous sommes en cette vie, n'est point de les voir en Dieu, et parce que Dieu nous découvre ce qu'il y a en lui qui les représente; car, si cela était, d'où vient que tous les philosophes avant M. Descartes n'ont point eu la même notion du soleil, des étoiles, du feu, de l'eau, du sel, des nuées, de la pluie, de la neige, de la grêle, des vents et de tant d'autres ouvrages de Dieu, qu'en a eue ce philosophe? Si les autres les ont vus en Dieu aussi bien que lui, ils les ont dû voir comme lui; « puisque « les idées des choses qui sont en Dieu renferment toutes leurs « propriétés. » Or, ce sont ces idées des êtres créés dont je viens de parler, que Dieu a découvertes, selon cet auteur, à tous les philosophes qui se sont appliqués à les connaître : d'où vient donc qu'ils n'ont pas vu dans ces idées toutes les propriétés du soleil, des étoiles, de l'eau, du feu et le reste; puisque cet auteur donne pour maxime « que lorsqu'on voit « les choses comme elles sont en Dieu, on les voit toujours « d'une manière très-parfaite. »

CHAPITRE XXIII.

Réponse aux raisons que cet auteur apporte pour montrer que nous n'avons point d'idée claire de notre âme, et que nous en avons de l'étendue.

Je crois en avoir assez dit dans le chapitre précédent pour persuader à toutes les personnes raisonnables que si on voyait toutes les choses en Dieu, en la manière que cet auteur l'entend, il n'aurait eu aucune raison d'en excepter notre âme, et qu'ainsi ce n'est point de là qu'il a pu conclure *que nous n'avons point d'idée de notre âme*, et que nous la con-

naissons seulement par conscience et par sentiment intérieur.

Mais, parce qu'il se sert encore d'un autre moyen pour prouver la même chose, qui est que nous n'en avons point *d'idée claire,* comme nous en avons de l'étendue, j'ai cru devoir encore examiner si ce moyen est mieux fondé que l'autre.

Il avait reconnu en un endroit, que nous avons des idées de l'une et de l'autre : je veux dire de notre âme et de l'étendue. C'est en la page 42, où il parle en ces termes : « On « suppose d'abord qu'on ait fait quelque réflexion sur deux « idées qui se trouvent dans notre âme : l'une qui nous re« présente le corps, et l'autre qui nous représente l'esprit ; « qu'on les sache bien distinguer par les attributs positifs « qu'elles enferment; en un mot, qu'on se soit bien persuadé « que l'étendue est différente de la pensée. »

Il est vrai qu'alors il prenait le mot d'*idée* pour *perception*. Et il avait raison de le prendre ainsi, car c'est sa vraie notion. Mais il lui a plu depuis de ne prendre ce mot que pour un certain genre *d'êtres représentatifs* distingués des *perceptions*, lesquels il a voulu qu'on ne pût trouver qu'en Dieu, et qu'il a aussi distingués des autres idées prises généralement pour tout ce qui représente quelque objet à notre esprit, soit clairement, soit confusément, en ce qu'il a déclaré que celles à qui on devait donner par préférence le nom d'*idées*, étaient « des idées claires, qui produisent la lumière et l'évidence, « et par lesquelles on a la compréhension de l'objet, si on peut « parler ainsi. » Et c'est en suite de cette distinction qu'il s'est mis dans l'esprit que prenant le mot d'idée en cette dernière signification, nous n'avions point d'idée de notre âme, et que nous en avions de l'étendue.

Or, je pourrais me contenter d'avoir montré deux choses : l'une, que nous ne voyons point l'étendue par un *être représentatif,* non plus que notre âme; l'autre, que quand l'idée que nous avons de notre âme serait moins claire que celle que nous avons de l'étendue, comme il ne s'ensuivrait point

de là que ces deux idées fussent d'un genre tout différent, il ne s'ensuivrait pas aussi qu'on pût dire raisonnablement que nous n'avons point *d'idée* de notre âme, et que nous en avons de l'étendue; car le plus ou le moins de clarté ne donnerait point lieu de ne laisser le nom d'*idée* qu'à la perception que nous avons de l'étendue, et de l'ôter à celle que nous avons de notre âme.

Je pourrais aussi l'arrêter tout court, en découvrant l'illusion qui se trouve dans la comparaison qu'il fait des idées de l'âme et de l'étendue : en ce qu'il ne s'arrête qu'à celle de l'étendue en général, au lieu qu'il faudrait, afin que sa preuve fût supportable, qu'il eût montré que l'idée de notre âme est moins claire que celle que nous avons de quelque corps que ce soit. Car prétendant, comme il fait, que nous voyons en Dieu toutes les choses matérielles, et que nous voyons par des idées claires tout ce que nous voyons en Dieu, il suffirait que l'*idée*, que nous avons de notre âme, fût pour le moins aussi claire que celle d'une infinité de choses matérielles, que selon lui nous voyons en Dieu, et par conséquent par des idées claires : cela suffirait, dis-je, pour empêcher qu'il ne pût dire raisonnablement *que nous n'avons point d'idée de notre âme*, quand il serait vrai que l'idée de notre âme serait moins claire que celle de l'étendue en général. Et s'il n'en voulait pas convenir, on le lui pourrait prouver par cette démonstration :

Le défaut de clarté, dans l'idée que nous avons de notre âme, ne peut pas donner droit de dire que nous n'en avons point d'idée, si elle est pour le moins aussi claire que celle de beaucoup de choses que nous voyons selon cet auteur par des idées assez claires pour ne pouvoir pas dire que nous n'en avons point d'idée. Or cela est ainsi, comme on l'a déjà montré. Car les étoiles, le soleil, le feu, n'ont jamais pu, selon cet auteur, être vus qu'en Dieu ; et selon lui tout ce que l'on voit en Dieu se voit par des idées claires.

Or les idées que tous les philosophes ont eues du soleil,

des étoiles, du feu, avant M. Descartes, étaient moins claires que celle que nous avons de notre âme : donc cet auteur n'a point eu droit de prétendre que l'idée que nous avons de notre âme est si peu claire qu'on peut dire absolument que nous n'en avons point d'idée.

Mais, en attendant sa réponse sur ces deux points, je veux bien examiner s'il a autant de raison qu'il en croit avoir de soutenir que l'idée que nous avons de notre âme est si peu claire en comparaison de celle que nous avons de l'étendue en général, qu'il ait eu raison de dire que nous n'avons point d'idée de notre âme, et que nous en avons de l'étendue.

Il en est si persuadé, qu'il trouve étrange que quelques cartésiens en aient pu douter, et il ne peut attribuer cela qu'à une aveugle déférence à l'autorité de M. Descartes : c'est comme il commence son *Éclaircissement* sur cette matière, page 552. « J'ai dit en quelques endroits, et même je crois « avoir suffisamment prouvé, dans le troisième livre de *la* « *Recherche de la Vérité*, que nous n'avons point d'idée claire « de notre âme, mais seulement conscience ou sentiment in- « térieur : et qu'ainsi nous la connaissons beaucoup plus im- « parfaitement que nous ne faisons l'étendue. Cela me pa- « raissait si évident, que je ne croyais pas qu'il fût nécessaire « de le prouver plus au long. Mais l'autorité de M. Descartes, « qui dit positivement : que la nature de l'esprit est plus con- « nue que celle de toute autre chose, a tellement préoccupé « quelques-uns de ses disciples, que ce que j'en ai écrit n'a « servi qu'à me faire passer dans leur esprit pour une per- « sonne faible qui ne peut se prendre et se tenir ferme à des « vérités abstraites. . . . . . Cependant, la question présente « est tellement proportionnée à l'esprit, que je ne vois pas « qu'il soit besoin d'une grande application pour la résoudre, « et c'est pour cela que je ne m'y étais pas arrêté. »

Écoutons donc ces raisons si faciles à trouver, et mettons pour la première celle qui est le fondement de toutes les autres, et qui nous donnera lieu de démêler ce qu'il a em-

brouillé par la définition d'une idée claire, qu'il a prise pour principe de tout ce qu'il dit sur cette matière.

PREMIÈRE RAISON. « Je prends pour la même chose : n'avoir « point d'idée d'un objet[1], et n'en avoir point d'*idée claire;* « et je n'appelle *idées claires* que celles qui produisent la « lumière et l'évidence, et par lesquelles on a compréhen- « sion de l'objet (si on peut parler ainsi), c'est-à-dire qui « sont telles qu'en les consultant on peut apercevoir d'une « simple vue ce qu'elles enferment[2] et ce qu'elles excluent, « et reconnaître par là toutes les propriétés de l'objet et les « modifications dont il est capable. »

Or nous n'avons point une telle idée de notre âme.

Nous n'en avons donc point d'idée claire et cela suffit pour dire que nous n'en avons point d'idée.

RÉP. Pour pouvoir dire ce que je pense de la majeure, il faut savoir de lui s'il prétend que cette définition, qu'il donne d'une idée claire, doit être admise par tout le monde, comme contenant la vraie notion de la clarté d'une idée, ou s'il n'a voulu que faire son dictionnaire particulier en nous avertissant que, sans se mettre en peine en quel sens les autres prennent le nom d'idée claire, il est résolu pour lui de ne se servir de ce mot qu'en le prenant dans le sens que j'ai marqué.

S'il prétend le premier, je nie sa majeure, et je lui soutiens qu'il se trompe manifestement s'il a supposé que tout le monde demeurait d'accord de sa définition d'une idée claire. Il est bien certain au moins que M. Descartes n'en demeure pas d'accord, puisqu'il enseigne en beaucoup de lieux que nous pouvons avoir une idée claire et distincte d'un objet sans connaître tout ce qui peut convenir à cet objet. C'est pourquoi il soutient partout que nous avons une idée claire et distincte de Dieu, quoiqu'elle ne soit pas telle qu'on la puisse appeler *adæquatam* (c'est le mot dont il se sert pour

[1] Page 489.

[2] Pages 554, 555 et 556.

marquer une idée qui ferait connaître toutes les propriétés d'un objet) *qualem nemo habet non modo de infinito, sed nec forte etiam de ulla alia re, quantumvis parva.* Et, dans la réponse aux quatrièmes objections, il dit que les idées que nous avons de l'âme et du corps peuvent être claires et distinctes, sans que l'une ni l'autre soit *adæquata*, c'est-à-dire qu'elle soit telle qu'elle nous fasse connaître tout ce qui convient à l'une et à l'autre de ces deux substances.

Il est donc certain qu'il n'a point cru qu'afin qu'une idée fût claire, il fût nécessaire qu'elle enfermât toutes les propriétés de l'objet.

Et en effet, peut-on douter qu'on n'ait eu avant Pythagore l'idée claire d'un triangle rectangle, quoique ce soit lui, à ce que l'on croit, qui en a découvert le premier cette belle propriété : *que le carré de sa base est égal aux carrés des deux côtés?* Est-ce de même qu'on n'a point eu d'idée claire de l'ellipse et de l'hyperbole avant M. Descartes, parce que c'est peut-être lui qui a le premier découvert les propriétés qu'il en a démontrées dans sa Dioptrique pour la réfraction des rayons?

Que si, ne pouvant pas prétendre que cette définition d'une idée claire soit admise par tout le monde, il est réduit à dire qu'il a pu prendre ce mot en ce sens, et n'appeler idée claire que celle qui aurait toutes les conditions qu'il a marquées, on le lui avoue, et on lui accorde aussi qu'en prenant en ce sens le mot d'*idée claire,* nous n'avons point d'idée claire de notre âme. Mais on lui soutient aussi qu'on n'en a point non plus de l'étendue, ni peut-être d'aucune autre chose du monde, comme M. Descartes l'a bien remarqué. Et ainsi tout se réduira, à l'égard de ses autres preuves, à montrer qu'elles ne sont pas plus concluantes contre l'idée claire de notre âme que contre l'idée claire de l'étendue.

Deuxième raison. « Je crois pouvoir dire que l'ignorance « où sont la plupart des hommes, à l'égard de leur âme,

« de sa distinction d'avec le corps, de sa spiritualité, de son « immortalité et de ses autres propriétés, suffit pour prouver « évidemment que l'on n'en a point d'idée claire et distincte. »

Rép. Si les erreurs des hommes et les doutes déraisonnables qu'ils ont tous les jours sur des choses très-certaines peuvent être allégués, pour prouver que nous n'avons point d'idées claires des choses dont il leur plaît de douter, il n'y a plus rien dont on puisse dire que nous ayons des idées claires. Car y a-t-il rien dont les sceptiques et les pyrrhoniens n'aient fait profession de douter? Il ne faudrait que leur appliquer ce qu'il dit en la page 557 : « Faisons justice à « tout le monde : ceux qui ne sont pas de notre sentiment « sont raisonnables aussi bien que nous; ils ont les mêmes « idées des choses; ils participent à la même raison. Pour- « quoi auraient-ils douté de ce qui nous paraît de plus cer- « tain dans la géométrie même, s'ils en avaient eu des « idées claires? »

Que si de ce général nous descendons au particulier, comment n'a-t-il pas vu qu'on n'avait pas moins de droit de conclure de ce qu'il dit que les hommes n'ont point d'idée claire et distincte de leur corps? Car les épicuriens n'ont nié la spiritualité et l'immortalité de l'âme que parce qu'ils ont cru que leur corps était capable de penser. Et il n'y a encore présentement que trop d'impies qui sont dans le même sentiment. Or, si les uns et les autres avaient eu une idée claire de leur corps, ils n'auraient pas eu cette pensée, puisque, selon cet auteur, « quand on a l'idée claire d'une chose, « on voit sans peine et d'une vue simple ce qu'elle en- « ferme et ce qu'elle *exclut*. » Donc cette raison ne prouve rien, ou elle prouve autant contre la clarté de l'idée du corps ou de l'étendue que contre la clarté de celle de l'âme.

Troisième raison. « L'idée du corps ou de l'étendue est si « claire, que tout le monde convient de ce qu'elle enferme et « de ce qu'elle exclut (car de ce qu'il y en a qui doutent si le « corps est ou n'est pas capable de sentiment, c'est qu'ils en-

« tendent par le corps quelque autre chose que l'étendue, et « qu'ils n'ont point d'idée claire du corps pris en ce sens), « et que celle de l'âme est si confuse, que les cartésiens « mêmes disputent tous les jours si les modifications de cou- « leurs lui appartiennent. »

Rép. J'examinerai cette fin, et j'en ferai une autre raison. Mais pour ce qui est de la clarté de l'idée de l'étendue, c'est le plus plaisant sophisme du monde. Car il prétend que tout le monde convient de ce qu'elle enferme et de ce qu'elle exclut, en même temps qu'il avoue qu'il y en a qui distinguent le corps de l'étendue. Il est donc faux qu'ils aient une idée claire de l'étendue, puisqu'ils ne savent pas que le corps et l'étendue sont la même chose. Cependant ils ne nient pas que ce qu'ils appellent corps ne soit étendu; ils prennent donc le corps pour une chose étendue. Comment peut-il donc dire « que tout le monde convient « de ce que l'idée d'une chose étendue enferme et de ce « qu'elle exclut, » puisqu'il demeure d'accord qu'il y en a qui doutent si une chose étendue n'est point capable de sentiment? Mais nous allons voir la même illusion dans la raison suivante :

Quatrième raison. « On ne peut faire de demande sur ce « qui appartient ou n'appartient pas à l'étendue [1], à laquelle « on ne puisse répondre facilement, promptement, hardi- « ment, par la seule considération de l'idée qui la repré- « sente. Tous les hommes conviennent de ce que l'on doit « croire sur ce sujet; car ceux qui disent que la matière « peut penser ne s'imaginent pas qu'elle ait cette faculté, à « cause qu'elle est étendue; ils demeurent d'accord que « l'étendue, précisément comme telle, ne peut penser. »

Rép. *Ce précisément comme telle* est une pure équivoque. Car il est vrai qu'ils ne croient pas que toute étendue puisse penser, et en ce sens on peut dire qu'ils ne croient pas que

[1] Page 563.

l'étendue, comme telle, puisse penser (ce qui ne convient pas au genre ne pouvant être attribué à l'espèce quand on la considère précisément selon l'idée générique), mais ils croient qu'il y a quelques étendues qui pensent. C'est ce qui paraît par ce qui est dit dans les cinquièmes objections proposées à M. Descartes sur sa deuxième Méditation.

2. « Pourquoi, ô âme, ne pourriez-vous pas encore être « un vent, ou plutôt un esprit très-délié et très-subtil, qui « se forme par la chaleur du cœur du plus pur sang, et qui, « étant répandu par les membres, leur donne la vie, voit « avec l'œil, entend avec l'oreille, pense avec le cerveau, « et fait les autres fonctions qu'on a accoutumé de vous at- « tribuer? Si cela est ainsi, pourquoi n'auriez-vous pas la « même figure que votre corps, comme l'air a la même « figure que le vaisseau qui le contient? Car le corps gros- « sier, auquel vous êtes unie, a une infinité de petits pores « dans lesquels vous êtes répandue, de sorte que vous n'avez « pas raison de dire qu'il n'y a rien en vous de ce qui ap- « partient à la nature du corps. » N'est-ce pas prétendre qu'il y a une substance étendue qui peut penser et avoir divers sentiments, savoir : celle qui, étant très-subtile, est répandue dans les pores de la substance du cerveau et dans les organes des sens. Je demeure d'accord qu'il n'y a rien de plus déraisonnable et qui choque plus le bon sens que ces pensées impies. Mais ce n'est pas seulement ce que dit cet auteur : selon ses principes, il faudrait que personne ne les pût jamais avoir. Car il prétend que l'idée que nous avons de l'étendue est si claire, « que les femmes et les enfants, « les savants et les ignorants, les plus éclairés et les plus « stupides, conçoivent sans peine, par l'idée qu'ils en ont, « ce qui lui convient et ce qui ne lui peut convenir. » Il faut donc nécessairement qu'ils conviennent qu'il n'y a point de substance étendue qui puisse penser et avoir des sentiments. Or, ceux dont je viens de parler, et dont M. Gassendy propose les sentiments, bien loin de convenir de cela, soutien-

nent que la substance étendue, qui est dans les pores de la substance de notre cerveau, a la faculté de penser. Il paraît donc que l'auteur *de la Recherche de la Vérité* n'appuie ses nouvelles opinions que sur des hypothèses visiblement fausses, qu'il propose comme indubitables.

Cinquième raison. « Pour s'assurer si les qualités sen« sibles sont ou ne sont pas des manières d'être de l'esprit, « on ne consulte point l'idée prétendue de l'âme; les carté« siens mêmes consultent, au contraire, l'idée de l'étendue; « et ils raisonnent ainsi: la chaleur, la douleur, la couleur, « ne peuvent être des modifications de l'étendue; car l'é« tendue n'est capable que de différentes figures et de diffé« rents mouvements; or, il n'y a que deux genres d'être : des « esprits et des corps; donc, la douleur, la chaleur, la cou« leur et toutes les autres qualités sensibles appartiennent « à l'esprit; puisqu'on est obligé de consulter l'idée qu'on a « de l'étendue, pour découvrir si les qualités sensibles sont « des manières d'être de son âme, n'est-il pas évident qu'on « n'a point d'idée claire de l'âme? Autrement s'aviserait-on « jamais de prendre ce détour? »

Rép. Je ne sais pas qui sont ces cartésiens, qui raisonnent comme on les fait raisonner ici; et j'ai de la peine à croire qu'il y en ait. Au moins je sais bien que M. Descartes n'a jamais raisonné de la sorte. Il ne faut que l'entendre parler dans la première partie de ses *Principes*, §. 68 et 70.

« Mais, afin que nous puissions distinguer ici ce qu'il y a « de clair en nos sentiments d'avec ce qui est obscur, nous « remarquerons en premier lieu que nous connaissons claire« ment et distinctement la douleur, la couleur, et les autres « sentiments, lorsque nous les considérons simplement « comme des pensées; mais que quand nous voulons juger « que la couleur, que la douleur, etc., sont des choses qui « subsistent hors de notre pensée, nous ne concevons en « aucune façon quelle chose c'est que cette couleur, cette « douleur, etc.; et il en est de même, lorsque quelqu'un

« nous dit qu'il voit de la couleur dans un corps, ou qu'il « sent de la douleur en quelqu'un de ses membres, comme « s'il nous disait qu'il voit, ou qu'il sent quelque chose, « mais qu'il ignore entièrement quelle est la nature de cette « chose ; ou bien qu'il n'a pas une connaissance distincte de « ce qu'il voit et de ce qu'il sent. Car, encore que lors- « qu'il n'examine pas ses pensées avec attention, il se per- « suade peut-être qu'il en a quelque connaissance, à cause « qu'il suppose que la couleur qu'il croit voir dans l'objet « a de la ressemblance avec le sentiment qu'il éprouve en « soi, néanmoins s'il fait réflexion sur ce qui lui est repré- « senté par la couleur, ou par la douleur, en tant qu'elles « existent dans un corps coloré, ou bien dans une partie « blessée, il trouvera sans doute qu'il n'en a pas de con- « naissance...... Il est donc évident, lorsque nous disons à « quelqu'un que nous apercevons des couleurs dans les ob- « jets, qu'il en est de même que si nous lui disions que « nous apercevons en ces objets je ne sais quoi dont nous « ignorons la nature, mais qui cause pourtant en nous un « certain sentiment fort clair et manifeste qu'on nomme le « sentiment des couleurs. Mais il y a bien de la différence « en nos jugements ; car, tant que nous nous contentons de « croire qu'il y a je ne sais quoi dans les objets (c'est-à- « dire dans les choses telles qu'elles soient) qui cause en « nous ces pensées confuses qu'on nomme sentiments, tant « s'en faut que nous nous méprenions, qu'au contraire nous « évitons la surprise qui nous pourrait faire méprendre, à « cause que nous ne nous emportons pas sitôt à juger témé- « rairement d'une chose que nous remarquons ne pas bien « connaître. Mais, lorsque nous croyons apercevoir une « certaine couleur dans un objet, bien que nous n'ayons « aucune connaissance distincte de ce que nous appelons « d'un tel nom, et que notre raison ne nous fasse aperce- « voir aucune ressemblance entre la couleur que nous sup- « posons être en cet objet et celle qui est en notre sens,

« néanmoins, parce que nous ne prenons pas garde à cela,
« et que nous remarquons en ces mêmes objets plusieurs
« propriétés, comme la grandeur, la figure, le nombre,
« etc., qui existent en eux, de même sorte que nos sens ou
« plutôt notre entendement nous les fait apercevoir, nous
« nous laissons persuader aisément que ce qu'on nomme
« couleur dans un objet, est quelque chose qui existe en
« cet objet, qui ressemble entièrement à la couleur qui est
« en notre pensée ; et ensuite nous pensons apercevoir claire-
« ment en cette chose ce que nous n'apercevons en aucune
« façon appartenir à sa nature. »

On voit donc par ce que tout le monde peut reconnaître en lui-même, comme a fait M. Descartes, que jamais personne n'a eu besoin de consulter l'idée de l'étendue, pour y apprendre que les sentiments des couleurs et de la douleur sont des modifications de notre âme. Car jamais personne n'en a pu douter, puisque ce sont de ces choses dont tout le monde est intérieurement convaincu par sa propre expérience. De quoi donc a-t-on douté, et de quoi tant de gens doutent-ils encore? Si ce que nous savons déjà être une modification de notre âme n'en est point aussi une de notre corps, ou de ceux que nous regardons ; c'est-à-dire, s'il y a quelque chose dans les objets que nous voyons de semblable à la couleur verte ou rouge, dont nous avons le sentiment ; et s'il y a de même quelque chose dans notre bras, lorsqu'on y fait une incision, de semblable à ce sentiment fâcheux que nous appelons douleur, que notre âme ressent à l'occasion de cette incision qui se fait dans notre bras ; voilà sur quoi on a dû consulter l'idée de l'étendue, pour se persuader et à soi-même et aux autres, que les couleurs et la douleur n'en sont point des modifications ; parce que l'étendue n'est capable que de différentes figures et de différents mouvements. Ainsi le grand détour que cet auteur fait prendre aux cartésiens, pour prouver que les couleurs et la douleur sont des modifications de notre âme, est une pure

illusion ; et l'argument qu'il leur fait faire et qu'il paraît approuver, serait ridicule, et supposerait ce que l'on prétend qu'ils veulent prouver. Car il faudrait qu'il eût pour majeure :

Il faut nécessairement que les couleurs et la douleur soient des modifications, ou de mon corps, ou de mon esprit.

Or, elles ne peuvent être des modifications de mon corps.

Il faut donc qu'elles le soient de mon esprit.

On pourrait proposer pour instance contre la majeure un argument semblable, dont la conclusion est fausse, selon cet auteur.

Il faut nécessairement que la faculté d'envoyer des esprits animaux dans les nerfs et les muscles de mes jambes, pour me faire marcher, appartienne à mon corps ou à mon esprit.

Or, elle n'appartient pas à mon corps ; car le corps est capable de recevoir toutes sortes de mouvements, mais il n'en peut donner aucun.

Il faut donc qu'elle appartienne à mon esprit. Et cependant elle n'appartient ni à l'un ni à l'autre, selon cet auteur, mais il faut que ce soit Dieu qui cause par lui-même ce mouvement dans les esprits animaux, quoiqu'à l'occasion de divers mouvements de notre volonté.

Mais, sans m'arrêter à cela, je demande si, supposé que je n'eusse jamais senti ni les couleurs, ni la douleur, je me serais jamais avisé de dire qu'il faut qu'elles soient des modifications de mon corps ou de mon esprit ? Je ne puis donc mettre en question quelle est celle de ces deux parties de moi-même dont elles sont des modifications, que parce que j'en ai eu les sentiments, c'est-à-dire, que je les ai aperçues par mon esprit : or cela n'a pu être que je n'aie connu qu'elles étaient des modifications de mon esprit ; et par conséquent ce n'est point cela que j'ai dû me mettre en peine de prouver, mais seulement si, outre qu'elles sont des modifications de mon esprit, elles sont aussi des modifications de mon corps.

Jamais donc rien ne fut moins propre à nous persuader

que nous n'avons point d'idée claire de notre âme, que cette fausse supposition : qu'il faut que nous consultions l'idée de l'étendue pour savoir si les couleurs et la douleur sont des modifications de notre âme.

Sixième raison. « Comment peut-on soutenir que l'on « connaît plus clairement la nature de l'âme que l'on ne « connaît celle du corps, puisque l'idée du corps ou de l'é- « tendue est si claire, que tout le monde convient de ce « qu'elle renferme et de ce qu'elle exclut; et que celle de « l'âme est si confuse, que les cartésiens mêmes disputent « tous les jours si les modifications de couleur lui appar- « tiennent. On se rend même ridicule parmi quelques carté- « siens, si l'on dit que l'ame devient actuellement rouge, « bleue, jaune, et que lorsque l'on sent une charogne, l'âme « devient formellement puante. »

Rép. J'admire qu'il n'ait pas vu que cette raison est incomparablement plus forte contre la clarté de l'idée de l'étendue que contre la clarté de l'idée de l'âme. Car ceux qui pensent que les qualités sensibles n'appartiennent pas à l'âme, croient qu'elles appartiennent au corps. Ils n'ont donc pas une idée claire du corps; puisque, selon lui, afin qu'une idée soit claire, il faut que l'on puisse apercevoir d'une simple vue *ce qu'elle enferme et ce qu'elle exclut*. Or, ils ne voient pas que l'idée du corps exclut la couleur; donc l'idée qu'ils ont du corps n'est pas claire, et pour me servir de ses propres termes : « donc l'idée de l'étendue est si con- « fuse qu'il y a une infinité de gens qui ne voient pas que « les modifications des couleurs ne lui peuvent appartenir. »

Mais cela ne peut rien prouver contre la clarté de l'idée de l'âme; car il n'y a personne à qui on ne fasse comprendre facilement que le sentiment de la couleur appartient à l'âme. Mais on aura plus de peine de le détromper de l'opinion, où presque tout le monde est, qu'outre ce sentiment de la couleur qu'on ne peut douter être une modification de notre âme, il y a quelque chose dans les objets que l'on appelle

qui est semblable à la couleur dont nous avons le Si donc ce doute doit venir de ce que l'une ou ces deux idées n'est pas claire, ce sera sans doute au défaut de la clarté de l'idée de l'étendue qu'il le faudra rapporter, et non pas au défaut de clarté de l'idée de notre âme; puisque c'est le corps que ce doute regarde, et non pas notre âme.

Quant à ces cartésiens, qui ne veulent pas avouer que *notre âme soit verte, ou jaune, ou puante*, je ne sais pas ce qu'il veut dire par là. Car si ceux dont il parle prétendent que les qualités sensibles sont des modifications de l'étendue, et non pas de notre âme, ils ne sont pas cartésiens en cela. Mais si, avouant que ce sont des modifications de notre âme et non pas de l'étendue, ils soutiennent seulement que cela ne fait pas que notre âme doive être appelée ou *verte*, ou *jaune*, ou *puante*, ce ne sera qu'une question de nom, dans laquelle je ne crois pas qu'ils aient tant de tort que cet auteur se l'imagine. Il ne faut seulement que bien comprendre de quoi il s'agit.

Deux cartésiens se promenant ensemble : Savez-vous, dit l'un, pourquoi la neige est blanche, que les charbons sont noirs, et que les charognes sont si puantes? Voilà de sottes questions, répondit l'autre; car la neige n'est point blanche, ni les charbons noirs, ni les charognes puantes, mais c'est votre âme qui est blanche, quand vous regardez de la neige; qui est noire, quand vous regardez des charbons, et qui est puante, quand vous êtes proche d'une charogne. Je suppose qu'ils étaient d'accord pour le fond de la doctrine : mais je demande qui parlait le mieux; et je soutiens que c'était le premier, et que la censure du dernier n'était pas raisonnable. Car, premièrement, il y a une infinité de *dénominations* qui ne supposent point de modifications dans les choses à qui on les donne. Est-ce mal parler que de dire que la statue de Diane était adorée par les Éphésiens? Cependant l'honneur que ces idolâtres rendaient à cette statue,

n'était pas une modification de la statue, mais seulement des idolâtres. Il est clair de plus, que de deux sortes de langages, celui-là doit être estimé le plus raisonnable et le plus juste, qui est plus conforme à l'institution de la nature. Or, ce n'est point pour notre âme que Dieu nous donne le sentiment des couleurs ou de la puanteur, mais c'est pour nous donner un moyen plus facile de distinguer les corps que nous regardons, ou de nous éloigner de ceux dont la présence nous incommoderait. Il a donc été à propos de conformer notre langage à cette intention de l'auteur de la nature, en appelant les corps blancs, noirs, ou puants; puisque c'est par rapport aux corps, et non par rapport à elle-même, que notre âme reçoit ces différentes modifications. Et ce qui fait voir encore qu'on a dû parler ainsi, et qu'on n'a point dû dire que *l'âme est verte, ou jaune, ou puante,* c'est que la signification des mots dépend de la volonté des hommes. Or, il est certain que les hommes n'ont jamais eu dessein d'appeler vert ou jaune que les choses sur la surface desquelles notre âme a cru que la couleur verte ou jaune, dont elle avait le sentiment, était répandue. Mais c'est en cela, dira-t-on, qu'ils se sont trompés; soit, n'usez donc point de ces mots si vous ne voulez. Mais il ne vous est pas permis de les prendre en des sens bizarres que l'usage ne leur a jamais donnés, comme vous faites, en disant que l'âme est verte ou jaune; puisque cela devrait signifier que l'âme est une chose sur la surface de laquelle la couleur verte ou jaune est répandue, ce qui jetterait dans une bien plus grande erreur que celle que l'on veut éviter, puisque ce serait donner lieu de croire que l'âme est corporelle. Et de plus les hommes ne se trompent qu'à demi, quand ils regardent les couleurs comme répandues sur les objets. Car, quoiqu'elles n'y soient pas réellement répandues, néanmoins l'intention de l'auteur de la nature est que notre âme les y attache et les y applique en quelque sorte, pour les distinguer plus facilement les unes des autres. Et cela suffit pour

autoriser l'usage qui veut que ce soient les corps qu'on appelle *verts* ou *jaunes*, et non pas notre âme.

On n'a donc point tant de raison de se récrier contre les cartésiens, qui ne trouveraient pas bon qu'on introduisît un autre langage, et qu'on affectât de faire valoir de bizarres façons de parler qui ne peuvent être propres qu'à décrier la vérité et la faire tourner en ridicule.

Septième raison. « Quoique je voie ou que je sente les « couleurs, les saveurs, les odeurs, je puis dire que je ne « les connais point par une idée claire, puisque je ne puis « en découvrir clairement les rapports. Nous n'avons donc « point d'idée claire ni de l'âme ni de ses modifications. »

Rép. Cette raison ne peut être concluante qu'en vertu de cette majeure, absolument fausse : « Nous n'avons d'idées « claires que des choses dont nous pouvons connaître les « rapports qu'elles ont avec d'autres. » Or, il faut que lui-même reconnaisse que cette majeure est absolument fausse; car il avoue que nous avons une idée claire du carré et du cercle; et néanmoins personne n'a pu jusqu'ici en trouver le rapport. Je ne doute point aussi qu'il n'y ait une infinité de lignes courbes dont on ne connaît point le rapport qu'elles ont, ou avec la ligne droite, ou avec d'autres courbes. Il faut donc conclure de cette nouvelle condition, qu'il ajoute à la notion qu'il a des idées claires, que nous n'avons non plus d'idées de la plupart des modifications de l'étendue que des modifications de notre âme.

Il est certain de plus, que les rapports ne conviennent proprement qu'aux quantités, à l'étendue, aux nombres, aux temps, au mouvement; or, les qualités sensibles ne sont point des quantités. Pourquoi voudrait-il donc que nous en connussions les rapports, afin que l'on pût dire que nous en avons des idées claires?

Huitième raison. « Quoique les musiciens distinguent fort « bien les différentes consonnances, ce n'est point qu'ils en « distinguent les rapports par des idées claires. C'est l'oreille

« seule qui juge chez eux de la différence des sons, la raison « n'y connaît rien. Mais on ne peut pas dire que l'oreille « juge par idée claire ou autrement que par sentiment. Les « musiciens n'ont donc point d'idée claire des sons, en tant « que sentiments ou modifications de l'âme; et par consé- « quent on ne conçoit point l'âme ni ses modifications par « idée claire, mais seulement par conscience ou sentiment « intérieur. »

Rép. Rien n'est plus embrouillé que cette raison; pour y donner quelque forme, il la faudrait réduire à deux arguments, dont le premier serait :

Nous ne connaissons point par idée claire ce que nous ne connaissons que par l'oreille, et non par la raison.

Or, quoique les musiciens connaissent fort bien les différentes consonnances, ce n'est que par l'oreille qu'ils en jugent, et la raison n'y connaît rien.

Nous ne connaissons donc point les sons par des idées claires.

Le deuxième est : Nous ne connaissons point par idée claire ce que nous ne connaissons que par sentiment intérieur.

Or, l'âme ne connaît ses modifications que par sentiment intérieur.

Donc elle ne les connaît point par des idées claires.

Mais je nie les majeures de l'un et de l'autre.

Et je prétends que dans l'une et dans l'autre on nous veut faire regarder comme deux choses opposées, ce qui n'est nullement opposé.

Car, dans la majeure du premier, aussi bien que dans la mineure, on veut qu'il n'y ait que l'oreille qui juge des sons, et que la raison n'y connaisse rien, quoiqu'il n'y ait rien de plus faux dans la philosophie même de cet auteur, que l'idée qu'il donne ici de l'oreille, qui juge seule d'une consonnance, sans que la raison ait aucune part à ce jugement. On sait qu'il enseigne partout que les sens ne jugent de rien, et que c'est la raison seule qui juge de ce qui lui est rapporté par

les sens. En vain donc oppose-t-il l'oreille à la raison, dans une chose qui ne se peut jamais faire que par la raison, quoique par l'entremise de l'oreille. Il faut donc qu'il parle plus nettement et plus philosophiquement, et qu'il se réduise à dire, que quoique ce soit notre raison qui aperçoit les sons et qui en juge aussi bien que de toutes les autres qualités sensibles, on doit croire néanmoins que de ce qu'elle ne les peut apercevoir que par le ministère des sens, c'est une marque qu'elle ne les peut apercevoir par des idées claires. Je me pourrais contenter de dire que je nie cela, et que j'attends qu'on me le prouve; car je ne crois pas qu'on osât faire passer cette maxime pour un de ces premiers principes dont on ne saurait douter de bonne foi. Je veux néanmoins faire plus et montrer, tant par ce que chacun peut connaître par sa propre conscience, que par l'autorité d'un grand homme, qu'il n'y a nulle incompatibilité entre ne connaître une chose que par l'entremise des sens, et en avoir une idée claire.

Mais il faut auparavant remarquer que la difficulté n'est pas en général sur l'*idée*, mais seulement sur la qualité de *claire*; car, avouant comme il a fait, qu'il a reconnu en un endroit que nous avons une idée de notre âme, quoiqu'il ait dit en d'autres que nous n'en avons point, il n'a démêlé cette contradiction apparente, que par cette distinction : qu'il a dit que nous en avions une, en prenant le mot d'*idée* pour *tout ce qui représente à l'esprit quelque chose, soit clairement, soit obscurément,* et qu'il ne l'a nié qu'en restreignant le mot d'*idée* à une idée claire. Il ne s'agit donc que de prouver que l'idée que nous avons des qualités sensibles, comme sont les couleurs, les sons, les odeurs, en tant qu'elles sont des modifications de notre âme, est une idée claire. Et pour cela il n'est besoin que de prouver que nous les connaissons clairement; car, puisque nous les connaissons par une idée, en prenant ce mot généralement comme cet auteur l'avoue, si cette idée ne nous les représente que confusément, ce sera

une idée confuse : mais si elle nous les représente clairement et distinctement, ce sera une idée claire.

Or j'en appelle à la conscience de tout le monde. Qu'ils se consultent eux-mêmes, et qu'ils me disent s'il n'est pas vrai qu'ils croient connaître clairement les différentes couleurs qu'ils voient et les divers sons qu'ils entendent. Cet auteur même le reconnaît, en effet, quoiqu'il semble en avoir un peu de peine, et que c'est pour cela qu'il se sert de quelques termes diminutifs, ayant peut-être prévu que cela ne s'accorderait pas tout à fait avec une autre de ses maximes. C'est dans le chapitre 13 du premier livre : « Il se trouve, dit-il, « tous les jours une infinité de gens qui se mettent fort en « peine de savoir ce que c'est que la douleur, le plaisir et les « autres sensations. . . . . . Il est vrai que ces sortes de gens « sont admirables de vouloir qu'on leur apprenne ce qu'ils « ne peuvent ignorer. Une personne [1], par exemple, qui se « brûle la main, distingue fort bien la douleur qu'il sent « d'avec la lumière, la couleur, le son, les saveurs, les odeurs, « le plaisir et d'avec toute autre douleur que celle qu'il sent : « il la distingue très-bien de l'admiration, du désir, de « l'amour ; il la distingue d'un carré, d'un cercle, d'un « mouvement, enfin il la reconnaît fort différente de toutes « les choses qui ne sont point cette douleur qu'il sent ; or, « s'il n'avait aucune connaissance de la douleur, je voudrais « bien savoir comment il pourrait connaître avec évidence « et certitude que ce qu'il sent n'est aucune de ces choses. »

Il se contente de dire que cela prouve que nous avons *quelque connaissance* de la douleur. Mais il est clair que cela prouve plus, et que l'on en doit conclure que nous la connaissons clairement; car, si nous n'en avions qu'une connaissance obscure, nous ne pourrions connaître qu'avec quelque doute, et non point *avec évidence et certitude,* que ce que nous sentons n'est aucune de toutes les choses qu'il a marquées.

[1] Page 52.

Et en effet, c'est ce qu'assure M. Descartes, que nous voyons clairement les qualités sensibles, lorsque nous ne les considérons que comme des modifications de notre esprit; quoique ce fût l'homme du monde le plus réservé à prendre pour clair ce qui ne l'aurait pas été. On ne peut pas le dire plus positivement qu'il fait dans le passage que nous avons déjà rapporté du premier livre des *Principes*, §. 68. « Pour bien distinguer, dit-il, ce qui est clair et obscur « dans les idées que nous avons des choses, il faut surtout « bien remarquer que nous voyons *clairement et distinctement* « la douleur, la couleur et autres choses semblables, tant « que nous ne les regardons que comme des sentiments et « des pensées, mais qu'il n'en est pas de même quand nous « les considérons comme des choses qui sont hors de notre « esprit. »

Or, de là je conclus deux choses, l'une qu'il n'y a rien de plus faux que la majeure du deuxième argument, qui est une supposition que cet auteur fait partout, en nous voulant faire passer pour deux choses opposées « de voir une chose par « une idée claire, et de ne la voir que par un sentiment in« térieur. » Car on ne voit la douleur, la couleur, et autres choses semblables, que par *sentiment intérieur*, et néanmoins M. Descartes soutient qu'on les voit *clairement et distinctement*, quand on ne les considère que comme des sentiments et des pensées.

L'autre, que la douleur, la couleur et autres choses semblables, n'étant connues obscurément et confusément que quand nous les considérons par erreur, comme étant hors de notre âme, il s'ensuit de là que les idées de ces qualités sensibles ne sont obscures et confuses que quand on les rapporte aux corps, comme si elles en étaient des modifications. Et par conséquent on ne peut raisonnablement rien conclure de leur obscurité contre la clarté de l'idée de l'âme, et cela irait plutôt à faire douter de la clarté de l'idée de l'étendue.

J'en pourrais demeurer là; mais, puisqu'il fait tant valoir cette matière des sensations, pour prouver que nous n'avons point d'*idée claire* de notre âme, j'ai cru qu'on serait bien aise de voir que, sans sortir de cette matière des sensations, on pourrait facilement le convaincre par un argument semblable au sien, que nous n'avons point d'idée claire de l'étendue, ou au moins que l'idée de notre âme est plus claire que celle de l'étendue.

Il n'est besoin pour cela que de remarquer que nos différentes sensations dépendent de différentes causes occasionnelles qui ne sont point des modifications de notre âme, mais de la matière. Par exemple, si j'ai le sentiment de la couleur rouge en regardant un objet, et de la verte, lorsque j'en regarde un autre, cela vient de ce que les particules de la surface de ces deux objets sont différemment disposées, ce qui est cause que les globules, par lesquels se communique l'action de la lumière, rejaillissent diversement de ces deux objets vers nos yeux, et qu'ils causent ensuite de différents mouvements dans les filets du nerf optique. Or, il n'y a rien de ces trois choses-là qui n'appartienne à l'étendue, et non pas à notre âme. Cela supposé, voici comme je raisonne :

Je connais clairement et distinctement mes sensations, quand je ne les considère que comme des modifications de mon âme. C'est ce que je viens de prouver. Et, au contraire, je ne connais point du tout, ou je ne connais qu'obscurément et confusément les causes occasionnelles de mes différentes sensations, quoiqu'il soit certain qu'il n'y a rien dans ces causes occasionnelles qui n'appartienne à l'étendue; car qui est celui qui se peut vanter de connaître clairement comment doivent être disposées les particules de la surface d'un corps, pour être la cause occasionnelle du sentiment que j'ai de la couleur rouge, et ainsi des deux autres choses, savoir, le mouvement des globules, et le mouvement des filets du nerf optique?

Or, selon cet auteur, nous ne sommes censés avoir l'idée

claire d'un objet, qu'autant que nous pouvons connaître clairement, en consultant cette idée, les modifications dont il est capable. C'est son principe, quoique je n'en convienne pas.

Et par conséquent, si la connaissance claire ou obscure que nous avons de ce qui regarde nos sensations, peut être apportée pour une preuve de la clarté ou de l'obscurité des idées de notre âme et de l'étendue, elle ne pourra servir qu'à nous faire conclure, contre les prétentions de cet auteur, que l'idée que nous avons de notre âme est plus claire que celle que nous avons de l'étendue.

NEUVIÈME RAISON[1]. « Comme on a une idée claire de l'or« dre, si l'on avait aussi une idée claire de l'âme par le sen« timent intérieur qu'on a de soi-même, on connaîtrait avec « évidence si elle serait conforme à l'ordre; on saurait bien « si l'on est juste ou non; on pourrait même connaître exac« tement toutes ses dispositions intérieures au bien et au mal, « lorsqu'on en aurait le sentiment. Mais si l'on pouvait se « connaître tel qu'on est, on ne serait pas si sujet à la pré« somption. »

RÉP. Tout cela n'est fondé que sur la fausse définition d'une idée claire, dont j'ai déjà parlé dans la réponse à la première raison; car j'avoue que s'il n'y avait point d'*idée claire* que celle qui nous donnerait le moyen de connaître si parfaitement un objet que nous ne pourrions rien ignorer, non-seulement de ses principales propriétés, mais généralement de toutes ses modifications : j'avoue, dis-je, qu'en prenant en ce sens le mot d'*idée claire*, nous n'avons point d'idée claire de notre âme. Mais je soutiens aussi que nous n'en avons d'aucune chose, et surtout que cet auteur n'a point dû supposer que nous en avons de l'*ordre* et de l'*étendue*, en niant que nous en ayons de notre âme.

Car, pour commencer par celle de l'*ordre*, il faudrait, pour en avoir une idée claire, selon la définition qu'il en donne,

[1] Page 556.

que nous sussions tout ce qui est conforme à l'ordre. Et comme les idées claires sont, selon lui, communes à tous les hommes, il faudrait qu'il n'y eût point d'homme qui ne connût ce qui est conforme ou ce qui n'est pas conforme à l'ordre. Or, si cela était, d'où vient donc que les païens, et ceux mêmes qui étaient les plus éclairés d'entre eux, ont eu tant de fausses règles de morale? D'où vient que parmi les chrétiens mêmes il y a tant de gens qui se persuadent ne faire rien contre l'ordre, lorsqu'ils le violent en mille choses? Il faut donc nécessairement, ou que nous n'ayons pas une idée claire de l'ordre, ou que nous en puissions avoir une, quoique nous ne sachions pas tout ce qui est conforme à l'ordre. Et par conséquent je pourrai avoir une idée claire de mon âme, quoique je ne la connaisse pas d'une manière si parfaite, que tout ce qui est en elle me soit toujours évident. Mais ce qui est bien étrange, est qu'il paraît que cet auteur a supposé que l'idée claire que nous avons de l'ordre nous donnait moyen de connaître avec évidence ce qui est conforme à l'ordre : autrement il n'aurait pu conclure, « que « comme on a une idée claire de l'ordre, si nous avions « aussi une idée claire de notre âme, on connaîtrait avec « évidence si elle est conforme à l'ordre. » Car, si je me puis tromper en croyant conforme à l'ordre ce qui n'y serait pas conforme, je pourrais connaître parfaitement l'état de mon âme, sans que je connusse pour cela avec évidence si cela était conforme à l'ordre. C'est ce qu'on comprendra mieux par un exemple. Quand saint Paul persécutait les chrétiens, il n'ignorait pas quel était sur cela l'état de son âme; car il connaissait fort bien le dessein qu'il avait d'exterminer la religion que les disciples de Jésus de Nazareth voulaient établir. Il n'y avait donc rien, au regard de la connaissance de son âme, qui le pût empêcher de connaître avec évidence si elle était ou si elle n'était pas conforme à l'ordre. Et cependant il ne le savait point, et il se trompait certainement en la croyant conforme à l'ordre. Son erreur venait donc, non

de ne pas bien connaître son âme, mais de ne pas bien connaître ce qui est conforme à l'ordre. Et par conséquent on aurait autant de droit de conclure de là que nous n'avons pas une idée claire de l'ordre, que d'en conclure que nous n'avons pas une idée claire de notre âme.

Il en est de même de l'*idée* de l'étendue. Il y a une infinité de choses que nous n'aurions jamais su si elles convenaient ou non à l'étendue, si nous ne l'avions appris par expérience. Qui se serait jamais imaginé tous les effets de la poudre à canon, si on ne les avait appris par hasard? C'est encore le hasard qui a fait juger que les effets qu'on attribuait à la fuite du vide doivent être attribués à la pesanteur de l'air. Il y a très-peu de gens qui puissent croire que tout ce que font les autres animaux se fasse sans connaissance, par les seules modifications de l'étendue. Mais si des hommes étaient nés dans une île déserte, où il n'y aurait aucun animal, il est encore plus certain qu'ils ne trouveraient jamais dans l'idée de l'étendue qu'il pût y avoir de telles machines. Il en est presque de même des plantes. Si nous n'en avions jamais vu, la clarté de l'idée de l'étendue ne suffirait pas pour nous en faire avoir la moindre pensée. Cependant l'auteur *de la Recherche de la Vérité* ne laisse pas de croire que nous avons une idée très-claire de l'étendue. Pourquoi veut-il donc que ce soit une preuve que nous n'avons pas d'idée claire de notre âme, de ce que nous avons souvent besoin d'expérience pour connaître quelles sont ses dispositions intérieures touchant la vertu, ou quelles sont ses forces pour demeurer ferme dans son devoir?

Dixième raison. « Il est nécessaire de faire de grands rai-
« sonnements pour s'empêcher de confondre l'âme avec le
« corps. Mais si l'on avait une idée claire de l'âme, comme
« l'on en a du corps, certainement on ne serait point obligé
« de prendre tous ces détours pour la distinguer de lui : cela
« se découvrirait d'une simple vue, et avec autant de faci-
« lité que l'on reconnaît que le carré n'est pas le cercle. »

RÉP. Cet endroit et beaucoup d'autres semblables font voir que cet auteur croît qu'on ne connaît point par une idée claire ce qu'on ne découvre point d'une simple vue ; mais qu'on ne saurait savoir que par raisonnement. Je trouve une semblable pensée dans les troisièmes objections faites à M. Descartes par un Anglais nommé Hobbes ; car ce philosophe prétendait aussi que nous n'avions point d'idée de ce que nous ne connaissions que par un raisonnement. Dans la troisième objection sur la troisième Méditation : « J'ai déjà, dit-il, souvent remarqué, « que nous n'avons aucune idée ni de Dieu ni de l'âme. « J'ajoute ici que nous n'en avons point aussi de la substance ; « car nous ne la connaissons que par le raisonnement : et « ainsi nous ne la concevons point, et n'en avons point « d'idée. » A quoi M. Descartes répond en deux mots : « J'ai « aussi souvent remarqué que j'appelle idée la perception que « nous avons de tout ce que nous connaissons par raisonne- « ment, aussi bien que de tout ce que nous connaissons d'une « autre manière. »

Et il en est de même d'une idée claire. On doit appeler idée claire la perception de tout ce que nous connaissons clairement par des raisonnements, quelque longs qu'ils puissent être, pourvu qu'ils soient démonstratifs, aussi bien que de tout ce que nous connaissons clairement d'une autre manière.

Et il faut bien que cet auteur en demeure d'accord, puisqu'il veut que nous reconnaissions par des idées claires toutes les propriétés de l'étendue ; car niera-t-il qu'il y en ait une infinité qui ne s'aperçoivent point d'une simple vue, mais qu'on n'a pu découvrir que par de longs raisonnements ? Est-ce que Pythagore n'a eu qu'à consulter l'idée du triangle rectangle et du carré, pour découvrir d'une simple vue que le carré de la base devait être égal aux carrés des deux côtés ? Est-ce qu'Archimède n'a eu qu'à consulter l'idée de la sphère pour découvrir d'une simple vue que l'étendue de sa surface devait être quadruple de l'aire de l'un de ses grands cercles ? Toutes les propriétés des sections coniques se décou-

vrent-elles aussi d'une simple vue? Or, il s'est déclaré trop hautement le protecteur de l'*idée claire* de l'étendue, pour ne pas vouloir que tout cela se voie par des idées claires. Il a donc deux poids et deux mesures, lorsque, pour avoir plus de moyens de soutenir que nous n'avons point d'idée claire de notre âme, il s'avise de prétendre qu'on ne voit par une idée claire que ce que l'on découvre d'une simple vue, sans avoir besoin de raisonnement.

CHAPITRE XXIV.

Conclusions des raisons de cet auteur contre la clarté de l'idée de l'âme. D'où vient qu'il ne l'a pu trouver dans lui-même.

Je crois n'avoir omis aucune des raisons de cet auteur contre la clarté de l'idée de l'âme. Je ne sais s'il sera satisfait de ce que j'ai dit pour montrer qu'elles n'ont rien de solide; car il paraît, par la manière dont il les conclut, qu'il n'a point douté que tout le monde n'en dût être entièrement convaincu.

« Je ne m'arrête pas, dit-il, à prouver plus au long que « l'on ne connaît point l'âme ni ses modifications par des « idées claires. De quelque côté qu'on se considère soi— « même, on le reconnaît suffisamment : et je n'ajoute ceci à « ce que j'en avais déjà dit dans *la Recherche de la Vérité,* que « parce que quelques cartésiens y avaient trouvé à redire. Si « cela ne les satisfait pas, j'attendrai qu'ils me fassent recon- « naître cette idée claire que je n'ai pu trouver en moi, quel- « que effort que j'aie fait pour la découvrir. »

Il n'est pas surprenant qu'après avoir attaché la notion d'une idée claire à tant de conditions, comme nous avons vu dans tout l'article précédent, il n'ait pu trouver en lui-même une idée claire de l'âme qu'il voulait qui fût conforme à la définition qu'il en avait donnée. C'est par la même raison que

les stoïciens ne croyaient pas qu'il y eût aucun homme sur la terre qu'on pût appeler homme de bien; car ils enfermaient tant de choses dans cette qualité d'homme de bien, qu'ils devaient bien prévoir qu'ils ne trouveraient jamais personne en qui elles se rencontrassent. Mais ce qui est étonnant est qu'il n'ait pas au moins imité en cela ces philosophes, en poussant les suites de sa définition d'une idée claire aussi loin qu'elles le devaient être. Il paraît au contraire qu'il n'a eu en vue que de l'appliquer à l'idée de notre âme, pour nous persuader qu'elle est si obscure, que c'est plutôt fait de dire que nous n'en avons point d'idée; au lieu que pour toutes les autres choses, ou il oublie facilement les conditions qu'il a mises, afin qu'une idée soit claire, ou il s'imagine en quelques endroits que ces conditions conviennent à leurs idées, quoiqu'en d'autres il reconnaisse le contraire; car peut-on soutenir plus positivement que l'idée de l'étendue nous donne moyen de connaître toutes les modifications dont elle est capable, que de dire, comme il fait en la page 205: « L'idée « que nous avons de l'étendue suffit pour nous faire connaître « toutes les propriétés dont l'étendue est capable; et nous ne « pouvons désirer d'avoir une idée plus distincte et plus fé- « conde de l'étendue, des figures et des mouvements, que « celle que Dieu nous en donne? » Et peut-on mieux reconnaître que cela n'est pas, que d'avouer, comme il fait en la page 173: « Que le moindre morceau de cire est capable d'un « nombre infini, ou plutôt d'un nombre infiniment infini « de différentes modifications que nul esprit ne peut com- « prendre? » Car cela étant, comme on n'en peut douter, ce que nous connaissons des modifications de la matière, par cette idée *si distincte et si féconde* qu'il dit ailleurs que Dieu nous en donne, n'est rien en comparaison de ce que nous en ignorons, et de ce que Dieu aurait pu nous en faire connaître, s'il avait voulu : et ainsi c'est une étrange hyperbole d'assurer « que l'idée que nous avons de l'étendue suffit pour nous « faire connaître *toutes* les propriétés dont l'étendue est ca-

« pable, et que nous ne pouvons désirer d'en avoir une plus « distincte ni *plus féconde*. »

Mais revenons à l'idée de notre âme. Il ne sera pas difficile de lui apprendre comment il la pourra trouver en lui-même. Il n'a qu'à s'ôter de l'esprit diverses préventions très-mal fondées, comme il le pourra lui-même reconnaître facilement, en considérant avec attention les idées qu'il croit être claires. Car il faudra qu'il cesse de les prendre pour des idées claires, ou qu'il avoue que ce qui ne conviendra pas à ces idées-là ne sera pas nécessaire à la clarté d'une idée.

La première de ces préventions est « que l'idée d'un objet « ne puisse être claire, si elle ne nous donne moyen de con« naître clairement toutes les modifications dont cet objet « est capable. » C'est confondre l'*idée claire* avec l'idée *compréhensive*, et renouveler le pyrrhonisme; parce qu'il n'y aurait rien dont nous pussions nous assurer d'avoir une idée claire, comme a fort bien remarqué M. Descartes, s'il n'y a point d'idée claire que celle qui nous donne une si entière connaissance d'un objet, qu'il n'y aurait rien qui nous en fût caché, non-seulement de ses attributs essentiels, mais même de ses simples modifications.

La deuxième est « que nous ne pouvons connaître deux « choses par des idées claires que nous n'en connaissions les « rapports. » Et c'est ce que j'ai déjà fait voir n'avoir point de fondement, par deux instances auxquelles je ne crois pas qu'on puisse rien répliquer. L'une est que nous avons des idées très-claires du cercle et du carré, de la sphère et du cube, quoique nous ne connaissions point le rapport du cercle au carré, ni de la sphère au cube. L'autre, que les rapports ne conviennent proprement qu'aux quantités : et par conséquent les choses qui ne sont point quantité peuvent être connues par des idées claires, sans que nous en connaissions les rapports.

La troisième est « qu'on ne connaît par une idée claire « que ce qu'on découvre d'une simple vue, et avec autant

« de facilité que l'on reconnaît que le carré n'est pas le « cercle. » C'est vouloir que nous n'ayons point d'*idées claires* de presque tout ce que l'on sait par les sciences les plus certaines, comme sont l'algèbre, la géométrie, l'arithmétique. Car, hors les premiers principes et les plus simples définitions qui se découvrent d'une simple vue, tout le reste ne se connaît que par des démonstrations qui consistent souvent en une fort longue suite de raisonnements.

La quatrième est « qu'on ne connaît point par des idées « claires ce qu'on connaît par conscience et par sentiment. » Et c'est justement tout le contraire, au moins pour ce qui est de ce que nous connaissons pendant cette vie; car, rien ne nous est plus clair que ce que nous connaissons en cette manière, comme saint Augustin nous l'apprend dans le treizième livre *de la Trinité*, chap. 1er, où il dit que nous connaissons notre propre foi (et il en est de même de nos autres pensées) : *certissima scientia, et clamante conscientia* : par une science très-certaine, et comme par un cri de notre conscience. Or, ce que nous connaissons par ce sentiment intérieur ne nous peut être si certain que le dit ce Saint, que parce qu'il est clair et évident. Car, dans les connaissances naturelles, ce ne peut être que la clarté et l'évidence qui fait la certitude. Or, quand on voudrait douter si la perception que nous avons de notre pensée, lorsque nous la connaissons comme par elle-même sans réflexion expresse, est proprement une idée, on ne peut nier au moins qu'il ne nous soit facile de la connaître par une idée; puisque nous n'avons pour cela qu'à faire une réflexion expresse sur notre pensée. Car alors cette seconde pensée ayant pour objet la première, elle en sera une perception formelle, et par conséquent une idée; or, cette idée sera claire, puisqu'elle nous fera apercevoir très-évidemment ce dont elle est idée. Et, par conséquent, il est indubitable que nous voyons par des idées claires ce que nous voyons par sentiment et par conscience : bien loin qu'on doive regarder comme opposées ces

deux manières de connaître, ainsi que fait partout l'auteur *de la Recherche de la Vérité*.

Lors donc que cet auteur se sera défait de ces quatre fausses préventions, il lui sera aisé de trouver en soi-même une idée claire de son âme : et il y a même assez de choses dans son livre qui l'aideront à la découvrir.

Ce qu'il dit de l'âme dans le premier chapitre du troisième livre aurait suffi pour lui faire comprendre que nous avons une idée claire de notre âme, s'il s'était contenté de la vraie notion d'une idée claire, sans y ajouter beaucoup de conditions que la clarté d'une idée ne demande point.

Il dit « qu'après y avoir pensé sérieusement, on ne peut « douter que l'essence de l'esprit ne consiste dans la pensée, « de même que l'essence de la matière consiste dans l'éten- « due. » Peut-on dire certainement en quoi consiste l'essence d'une chose dont on n'aurait point d'idée, ou dont l'on pourrait dire, comme il fait en la page 206 : « que c'est la chose « du monde qu'on connaît le mieux quant à son existence, « et qu'on connaît le moins quant à son essence? »

Il ajoute au même lieu (page 171) : « qu'il n'est pas pos- « sible de concevoir un esprit qui ne pense point, quoiqu'il « soit possible d'en concevoir un qui ne sente point, qui « n'imagine point, et même qui ne veuille point. . . . . . . « Mais que la puissance de vouloir est inséparable de l'es- « prit, quoiqu'elle ne lui soit pas essentielle : comme la ca- « pacité d'être mue est inséparable de la matérielle, quoi- « qu'elle ne lui soit pas essentielle. » On peut voir beaucoup d'antres choses semblables dans le même endroit, qui montrent manifestement, ou qu'il avance tout cela témérairement et sans savoir ce qu'il dit, ou qu'il connaît mieux qu'il ne dit la nature de son âme.

Mais il dit une chose dans ce même chapitre, qui renverse ce qu'il donne ailleurs pour la principale condition de l'*idée claire d'un objet*, qui est de nous donner moyen de connaître toutes les modifications dont il est capable. C'est en la

page 173 : « Il faut, dit-il, demeurer d'accord que la capa-
« cité qu'a l'âme de recevoir différentes modifications est
« vraisemblablement plus grande que la capacité qu'elle a
« de concevoir; je veux dire que, comme l'esprit ne peut
« épuiser ni comprendre toutes les figures dont la matière
« est capable, il ne peut aussi comprendre toutes les diffé-
« rentes modifications que la puissante main de Dieu peut
« produire dans l'âme, quand même il connaîtrait aussi dis-
« tinctement la capacité de l'âme qu'il connaît celle de la
« matière : »

On peut tirer de là deux arguments démonstratifs contre sa définition d'une *idée claire*. Voici le premier :

Notre esprit ne saurait comprendre toutes les figures dont la matière est capable.

Or, cela n'empêche pas que notre esprit ne connaisse la matière par une idée claire.

Il n'est donc point nécessaire, pour connaître un objet par une idée claire, de comprendre toutes les modifications dont il est capable.

Voici le second : Si notre âme se connaissait aussi distinctement qu'elle connaît la matière, rien ne pourrait empêcher qu'on ne dît qu'elle se connaît par une idée claire.

Or, quand elle se connaîtrait aussi distinctement qu'elle connaît la matière, elle ne pourrait pas comprendre toutes les modifications que la puissante main de Dieu peut produire en elle.

Ce n'est donc pas une raison qui puisse prouver qu'elle ne se connaît pas par une idée claire, de ce qu'elle ne connaît pas toutes les modifications dont elle est capable.

Il dit en la page 207 (livre III, IIe partie, chapitre 7) : « que la connaissance que nous avons de notre âme suffit « pour en démontrer l'immortalité, la spiritualité, la liberté, « et quelques autres attributs qu'il est nécessaire que nous « sachions. » Or, il y a contradiction qu'on puisse rien démontrer de ce qu'on ne connaît que confusément et obscu-

rément. Je n'en veux point d'autre preuve que celle que cet auteur nous en donne : car il avouera sans doute que *démontrer* c'est prouver *avec évidence* : or, il nous enseigne, livre Ier, chapitre 2, « que l'évidence ne consiste que dans « la vue claire et distincte de toutes les parties et de tous les « rapports de l'objet qui sont nécessaires pour en porter un « jugement assuré : » donc on ne peut rien démontrer d'un objet dont on n'a point *une vue claire et distincte;* et, par conséquent, si nous n'avions une vue claire et distincte de notre âme, nous n'en pourrions démontrer ni l'immortalité, ni la spiritualité, ni la liberté : or, avoir une vue claire et distincte d'un objet, et connaître un objet par une idée claire, est visiblement la même chose : il n'est donc pas vrai que nous n'ayons point d'idée claire de notre âme.

Enfin, il n'a qu'à faire ce qu'il conseille aux autres, pour trouver cette idée qu'il dit n'avoir pu encore trouver dans lui-même. C'est en la page 12 où il renvoie ses lecteurs à divers livres de saint Augustin, de M. Descartes et de M. de Cordemoy, pour apprendre à bien distinguer les idées de l'âme et du corps. Car ces auteurs, et surtout les deux premiers, soutiennent que nous avons une idée plus claire et plus distincte de notre âme que de notre corps. Pourquoi donc nous y renvoie-t-il, si nous y devons trouver ce qu'il croyait être contraire à la vérité?

Rien n'est plus beau que ce que saint Augustin dit sur cela dans le livre X *de la Trinité,* chapitre 10.

« Car, après avoir montré que les philosophes ont eu di- « vers sentiments touchant la nature de notre âme, les uns « ayant cru que c'était de l'air, les autres que c'était du feu, « et d'autres ceci et cela; mais qu'ils convenaient que ce « qui était en eux, qu'ils appelaient âme, vivait, se res- « souvenait, concevait diverses choses clairement, voulait, « pensait, savait, jugeait. Voilà de quoi, dit-il, jamais per- « sonne n'a pu douter; car le doute même lui aurait fait « trouver tout cela en lui, puisqu'il se peut dire à lui-même :

« si je doute, je suis et je vis. Si je doute, je me souviens de « ce dont je doute. Si je doute, je vois clairement que je « doute. Si je doute, je voudrais bien savoir certainement ce « dont je doute. Si je doute, je pense. Si je doute, je sais que « je ne sais pas. Si je doute, je juge que je ne dois pas témé« rairement prendre parti. Et ainsi, quiconque doute, de « quoi que ce soit qu'il doute, il ne peut pas douter de toutes « ces choses qui se trouvent dans son âme, puisque si elles « n'y étaient point, elle ne pourrait douter d'aucune chose. » Et un peu plus bas : « Ces philosophes, qui ont eu tant de « différents sentiments touchant notre âme, n'ont pas pris « garde que notre âme se connaît quand elle cherche à se « connaître : or, on ne connaît point que l'on connaît une « chose quand on n'en connaît point la nature et la sub« stance : donc, quand notre âme se connaît, elle connaît sa « substance et sa nature. Or, elle a une connaissance cer« taine d'elle-même, comme nous l'avons fait voir : elle a « donc une connaissance certaine de sa nature. Or, elle n'es « point certaine qu'elle soit ou de l'air ou du feu, ou quelque « autre corps, ou une manière d'être du corps : elle n'est « donc rien de tout cela. » Est-ce là le langage d'un homme qui aurait cru qu'on n'a point d'idée claire de l'âme, et qu'on ne la connaît que confusément et obscurément?

Il nous renvoie encore à M. Descartes dans ses *Méditations*, et principalement à ce qu'il dit pour prouver la distinction de l'âme et du corps. Mais c'est où se trouve justement que cette distinction a pour fondement les idées claires tant de l'âme que du corps; car c'est la règle qu'il donne dans sa sixième *Méditation* : « C'est assez que je puisse concevoir « *clairement* et distinctement une chose sans une autre, pour « être certain que l'une n'est pas l'autre. » Et sur ce qu'on lui avait contesté cela dans les secondes objections, il l'établit encore plus fortement dans sa réponse : « Pouvez-vous, « dit-il, nier qu'il ne suffise que nous puissions concevoir « *clairement* une chose sans une autre, pour juger qu'elles

« sont réellement distinctes? Donnez-nous donc un signe « plus certain de la distinction réelle. Je suis assuré que vous « n'en sauriez apporter aucun. Direz-vous que ce sont les sens « qui nous en assurent, parce que nous voyons une chose « sans l'autre. Mais on doit ajouter beaucoup moins de foi à « ses sens qu'à son esprit; et même, à proprement parler, « c'est par l'esprit et non par les sens que nous connaissons « les choses : de sorte que connaître par les sens une chose « sans une autre, c'est avoir l'idée d'une chose et con- « naître par l'esprit que l'idée de cette chose n'est pas « celle d'une autre; c'est-à-dire que c'est concevoir une « chose sans une autre, ce qui ne se peut plus concevoir « certainement, si l'idée que l'on a de l'une et de l'autre « n'est *claire* et distincte : *Nec potest id certo intelligi, nisi* « *utriusque rei idea sit* clara *et distincta.* » Il a donc cru qu'il fallait que l'idée de l'âme fût claire aussi bien que celle du corps, pour établir solidement la distinction de l'âme et du corps.

Et c'est principalement celle de l'âme qu'il n'a point douté qui ne fût claire et distincte. Car bien loin qu'il se soit imaginé que c'était une marque que nous ne connaissons point notre âme par une idée claire de ce que nous la connaissions par conscience, que c'est de cela même qu'il a inféré que l'on ne pouvait pas douter que nous ne la connussions par une idée claire. C'est ce qu'il déclare en peu de mots et précis, à la fin de sa réponse aux sixièmes objections : *Non dubitavi quin* claram *haberem* ideam *mentis meæ, utpote cujus mihi intime conscius eram.*

Je n'aurais rien opposé de tout cela à l'auteur *de la Recherche de la Vérité,* s'il n'avait renvoyé aux *Méditations* de M. Descartes sur le sujet des idées de l'âme et du corps; car je sais bien qu'il ne se croit pas obligé d'être sur cela de son sentiment. Il reproche même, comme une faiblesse, aux disciples de M. Descartes, de s'être tellement laissé préoccuper par l'autorité de leur maître, qu'ils aient pu croire ce

qu'il dit : « Que la nature de l'esprit est plus connue que « celle de toute autre chose. »

Mais parce que ces cartésiens pourraient se plaindre qu'on les accuse à tort d'une déférence aveugle à l'autorité d'un homme, lorsqu'ils ne se sont rendus qu'à ses raisons, il leur a voulu ôter ce sujet de plainte, en leur faisant voir qu'il n'y a rien de plus faible que ce qui les a persuadés. C'est ce qu'il entreprend de montrer dans les *Éclaircissements*, page 554.

« On connaît, disent ces philosophes après M. Descartes, « la nature d'une substance d'autant plus distinctement, « que l'on en connaît davantage d'attributs; or, il n'y a « point de choses dont on connaisse tant d'attributs que de « notre esprit, parce qu'autant qu'on en connaît dans les « autres choses, on en peut compter dans l'esprit de ce « qu'il les connaît; et partant, sa nature est plus connue « que celle de toute autre chose. »

Il y a bien des gens à qui cette raison a paru aussi solide que subtile et ingénieuse; mais, pour lui, il s'en défait aisément par le moyen de ses préventions.

« Qui ne voit, dit-il, qu'il y a bien de la différence entre « connaître par idée claire et connaître par conscience?

Rép. C'est sa quatrième prévention. Car il ne veut pas dire seulement qu'il y a des choses qu'on connaît par idée claire et qu'on ne connaît pas par conscience. Cela est indubitable, mais ne ferait rien contre l'argument auquel il a entrepris de répondre. Il veut donc dire plus; savoir : qu'on ne connaît point par idée claire ce qu'on connaît par conscience. Or, je viens de montrer le contraire par cet argument : Ce qu'on connaît par conscience se connaît *certissima scientia*, comme dit saint Augustin, par une science très-certaine. Or, il n'y a de certitude dans les connaissances naturelles que par la clarté et par l'évidence; on connaît donc clairement ce qu'on connaît par conscience. Or, nous allons voir par la suite de sa réponse qu'il prend pour la même chose *connaître clairement* et *connaître par idée claire*.

« Quand je connais que deux fois deux font quatre, je le « connais très-clairement; mais je ne connais point *claire-* « *ment* ce qui est en moi qui le connaît. »

RÉP. Je le nie. Cela se dit en l'air, et sans fondement. Car je connais clairement que c'est moi qui le connais. Or, je ne puis pas douter, quand je douterais de toutes choses, que je ne sois une substance qui pense, comme nous venons de voir que saint Augustin le prouve d'une manière admirable : je connais donc clairement que c'est moi, substance qui pense, qui connais que deux fois deux font quatre. Cependant remarquez qu'il prend pour la même chose *connaître clairement* et *connaître par une idée claire*.

« Je le sens, il est vrai. Je le connais par conscience ou « par sentiment intérieur, mais je n'en ai point d'idée claire « comme j'en ai des nombres, entre lesquels je puis décou- « vrir clairement les rapports. »

RÉP. C'est la seconde prévention, que j'ai déjà détruite plusieurs fois.

« Je puis *compter* qu'il y a dans mon esprit trois proprié- « tés [1] : celle de connaître que deux fois deux font quatre; « celle de connaître que trois fois trois font neuf, et celle « de connaître que quatre fois quatre font seize. Et, si on « le veut même, ces trois propriétés seront différentes entre « elles, et je pourrai ainsi compter en moi une infinité de « propriétés; mais je nie qu'on connaisse *clairement* la na- « ture des choses que l'on peut *compter*. »

Il paraît donc qu'il convient de ce qui fait le fort de l'argument de M. Descartes : « Qu'il n'y a point de chose dont « on connaisse tant d'attributs que de notre esprit, parce « qu'autant qu'on en connaît dans les autres choses, on en « peut autant compter dans l'esprit de ce qu'il les connaît. » Il en demeure d'accord. Mais il est réduit à dire qu'on ne les connaît pas *clairement*, dont il n'apporte point d'autre raison

[1] Page 555.

dans cette fin de sa réponse, « sinon qu'il ne s'ensuit pas « que l'on connaisse clairement la nature des choses que « l'on peut *compter,* » comme si on avait supposé qu'on les connaît *clairement,* parce qu'on les peut *compter*. Ce qui n'est jamais venu dans l'esprit de M. Descartes, qui n'a dit qu'on pouvait compter autant de modifications de notre âme qu'elle en connaît dans les autres choses, que pour montrer qu'il n'y a point de choses dont on connaisse tant d'attributs que de notre esprit. Mais il n'a pas prévu qu'on le dût arrêter sur le défaut de clarté, dans la connaissance qu'a notre âme de ses propres modifications, parce qu'il avait supposé, aussi bien que saint Augustin, qu'il n'y avait rien qui nous fût plus clair. Et, comme je prétends avoir fait voir que cet auteur n'a eu aucune raison de le nier, je prétends aussi qu'il n'a nullement satisfait à l'argument par lequel M. Descartes a voulu prouver « que la nature de l'esprit est plus « connue que celle de toute autre chose. » Car on n'a qu'à prévenir sa distinction, en prenant pour vrai, comme il l'est aussi, ce qu'il a voulu révoquer en doute :

On connaît la nature d'une chose d'autant plus distinctement, qu'on en connaît davantage d'attributs, *pourvu qu'on les connaisse clairement.* — Cette fin met cette majeure hors d'état de pouvoir être niée par l'auteur *de la Recherche de la Vérité.*

Or, notre esprit connaît clairement plus d'attributs ou de propriétés de lui-même que de toute autre chose. Car je ne puis connaître l'attribut ou propriété d'aucune autre chose, que je ne connaisse clairement la perception que j'en ai, et cette perception est un attribut ou propriété de mon esprit. D'où il s'ensuit, par l'aveu de cet auteur, que, mettant à part si l'esprit connaît clairement ou obscurément ses propres perceptions, il peut compter en soi une infinité de propriétés, s'il a une infinité de perceptions.

Il connaît donc plus de propriétés de lui-même que de toute autre chose; et pourvu qu'il connaisse clairement ses

propres perceptions, de quoi on ne peut raisonnablement douter, on ne peut douter aussi que la nature de notre esprit ne nous soit plus connue que celle de toute autre chose.

CHAPITRE XXV.

Si nous connaissons sans Idées les âmes des autres hommes.

Je ne dirai qu'un mot de la manière dont il veut que nous connaissions les âmes des autres hommes. « Il dit que nous « ne les connaissons point en elles-mêmes, parce qu'il n'y « a que Dieu que nous voyions d'une vue immédiate et di-« recte. »

« Que nous ne les connaissons point par leurs idées, » sans qu'il en donne des raisons particulières, parce qu'il a cru sans doute qu'on n'avait qu'à appliquer celles qu'il avait données pour montrer que nous n'avions point d'idée de notre âme propre.

Que nous ne les connaissons point par conscience, parce qu'elles sont différentes de nous, et qu'on ne connaît par conscience que ce qui n'est point différent de soi. D'où il conclut « que nous les connaissons par conjecture, c'est-à-« dire que nous conjecturons que les âmes des autres hommes « sont de même espèce que la nôtre. »

Je n'ai pas besoin de m'étendre sur cela : Car 1°. tout ce que j'ai dit, pour faire voir que s'il était vrai que nous vissions les choses en Dieu, ce qu'il prend pour la même chose que de les voir par des idées claires, il n'y aurait nulle raison d'en excepter notre âme, est encore plus fort pour prouver que, ne pouvant voir par conscience les âmes des autres hommes, comme chacun peut voir la sienne, il serait encore plus contraire à l'uniformité de la conduite de Dieu de ne nous pas faire voir ces âmes, comme il nous fait voir,

selon cet auteur, les choses matérielles, c'est-à-dire « en « nous découvrant ce qui est dans lui qui les représente. »

2°. Si nous pouvons voir par des idées claires les choses matérielles singulières, comme le soleil, du feu, de l'eau, un cheval, un arbre, on ne comprend pas pourquoi nous ne pourrions pas voir de même par des idées claires les âmes des autres hommes. Car je ne vois point d'une simple vue la substance du soleil, mais par des jugements que j'en fais, sur le rapport de mes sens, qui me font apercevoir quelque chose de fort élevé dans le ciel, fort lumineux et fort ardent. Je juge de même sur le rapport de mes sens que des corps semblables au mien s'approchent de moi, et cela me porte à croire que ce sont des corps humains ; mais, quand je leur parle et qu'ils me répondent, et que je leur vois faire un grand nombre d'actions qui sont des marques infaillibles d'esprit et de raison, j'en conclus bien plus évidemment que ces corps, semblables au mien, sont animés par des âmes semblables à la mienne, c'est-à-dire par des substances intelligentes, distinguées réellement de ces corps, que je ne conclus qu'il y a un soleil, et ce que c'est que le soleil. Et ainsi je sais cela aussi certainement pour le moins que tout ce que je sais du soleil, ou par les observations des astronomes, ou par les spéculations de M. Descartes.

Or, je suis persuadé, comme j'ai dit dans les chapitres précédents, qu'au regard des connaissances naturelles, c'est la même chose de *connaître un objet certainement* et de le *connaître par une idée claire,* soit qu'on le connaisse d'une vue simple, ou que ce ne soit que par raisonnement, puisque autrement les géomètres ne verraient presque rien par des idées claires, puisqu'ils ne connaissent presque rien que par raisonnement.

Et ainsi je ne trouve point mauvais que l'on dise que nous ne connaissons que par conjecture les âmes des autres hommes, pourvu que, d'une part, on prenne généralement le mot de *conjecture* pour ce qui est opposé à *la simple vue,*

et qu'on l'étende à tout ce que l'on connaît par raisonnement et par les démonstrations mêmes les plus certaines, et que, de l'autre, on ne s'aille pas imaginer qu'on ne voit point par des idées claires ce que l'on connaît par raisonnement, comme quelques adversaires de M. Descartes l'ont voulu prétendre sans raison, pour avoir plus de moyen d'affaiblir ses démonstrations de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme, fondées sur les idées de l'un et de l'autre.

CHAPITRE XXVI.

Si nous voyons Dieu en lui-même et sans idée.

On a de la peine à découvrir les vrais sentiments de l'auteur *de la Recherche de la Vérité,* touchant l'idée de Dieu ; car d'une part il l'admet en plusieurs endroits, et en fait même le principe des plus belles démonstrations de son existence, et en d'autres il la nie si positivement, et soutient si expressément que nous connaissons Dieu sans *idée,* et que rien de créé ne le peut représenter, que l'on ne sait comment il a pu avancer des choses si opposées sans se contredire.

Dans les *Éclaircissements,* page 494. « Les hommes disent « quelquefois qu'ils n'ont point d'idée de Dieu, et qu'ils n'ont « aucune connaissance de ses volontés, et même ils le pen- « sent souvent comme ils le disent, mais c'est qu'ils ne con- « naissent point ce qu'ils savent peut-être le mieux ; car, où « est l'homme qui hésite à répondre, lorsqu'on lui demande « si Dieu est sage, juste, puissant, s'il est ou n'est pas trian- « gulaire, divisible, mobile, sujet au changement, quel qu'il « puisse être. Cependant on ne peut répondre, sans craindre « de se tromper, si certaines qualités conviennent ou ne con- « viennent pas à un sujet, si l'on n'a point d'idée de ce sujet.

Dans les *Éclaircissements,* page 538. « Si nous n'avions « point en nous-mêmes l'idée de l'infini, et si nous ne voyions

« pas toutes choses par l'union naturelle de notre esprit avec « la raison universelle et infinie, il me paraît évident que « nous n'aurions pas la liberté de penser à toutes choses. Il reconnaît donc que nous avons en nous-mêmes l'idée de l'infini, c'est-à-dire de Dieu.

Et dans la page 543. « Il y a toujours idée pure et senti- « ment confus dans la connaissance que nous avons des « choses comme actuellement existantes, si on en excepte « celle de Dieu et celle de notre âme. J'excepte l'existence « de Dieu, car on la reconnaît par idée pure et sans senti- « ment, son existence ne dépendant point d'une cause, et « étant renfermée dans l'idée de l'Être parfait, comme l'éga- « lité des diamètres est renfermée dans l'idée du cercle. » C'est reconnaître l'idée de Dieu en la manière que M. Descartes a pris ce mot, puisque c'est approuver la démonstration qu'il a donnée de l'existence de Dieu, fondée sur ce que l'existence nécessaire est aussi évidemment renfermée dans l'idée de l'Être parfait, qu'il est renfermé dans l'idée du triangle d'avoir ses trois angles égaux à deux droits, ou, ce qui est la même chose, que l'égalité des diamètres est renfermée dans l'idée du cercle.

Il parle encore conformément à cette pensée de M. Descartes, lorsqu'il dit, dans le livre III, partie II, chapitre 6, page 201 : « Enfin la plus belle preuve de l'existence de Dieu, « c'est l'idée que nous avons de l'infini ; car il est constant « que l'esprit aperçoit l'infini, quoiqu'il ne le comprenne pas, « et qu'il a une *idée très-distincte de Dieu.* »

Et c'est encore après ce philosophe qu'il ajoute au même endroit : « Non-seulement l'esprit a l'idée de l'infini, il l'a « même avant celle du fini ; car nous concevons l'Être in- « fini de cela seul que nous concevons l'être, sans penser s'il « est fini ou infini. Mais afin que nous concevions un être « fini, il faut nécessairement retrancher quelque chose de « cette notion générale de l'être, laquelle par conséquent « doit précéder. »

Voilà donc bien des endroits où il reconnaît que nous avons l'idée de Dieu ; mais en voici d'autres où il le nie et où il semble ruiner en même temps ce qu'il en avait conclu, que c'était sur cette idée de Dieu qu'était fondée la plus belle preuve de son existence.

Car dans le même livre III, chapitre 7, il veut que ce soit le propre de Dieu d'être connu par lui-même sans idée. « On « connaît, dit-il, les choses par elle-mêmes et *sans idées,* lors- « qu'étant très-intelligibles elles peuvent pénétrer l'esprit et « se découvrir à lui..... Or il n'y a que Dieu que l'on con- « naisse par lui-même ; car encore qu'il y ait d'autres êtres « spirituels que lui et qui semblent être intelligibles par leur « nature, il n'y a présentement que lui seul qui pénètre l'es- « prit et se découvre à lui ; il n'y a que Dieu que nous voyions « d'une vue immédiate et directe. »

Je veux croire qu'il n'y a en cela qu'une contradiction apparente, et je tâcherai même de la démêler ; mais ce qui m'embarrasse est que je ne vois pas que je me puisse servir pour ce dénoûment de ce qu'il a dit dans son troisième *Éclaircissement,* page 489, pour en accorder une semblable touchant l'âme, dont il avait dit en quelques endroits que nous en avons une idée, et en d'autres il l'avait nié. Sa solution est que « le mot d'idée est équivoque, qu'il l'a pris quel- « quefois pour tout ce qui représente à l'esprit quelque objet, « soit clairement, soit confusément ; qu'il l'a même pris « encore plus généralement pour tout ce qui est l'objet im- « médiat de notre esprit ; mais qu'il l'a pris aussi pour tout « ce qui se représente les choses à l'esprit d'une manière si « claire qu'on peut découvrir d'une simple vue si telles ou « telles modifications leur appartiennent. » Ce qu'appliquant à l'âme, il déclare qu'il a dit *que nous n'en avons point d'idée, parce que l'idée que nous en avons n'est pas claire.* Or il n'y a point d'apparence qu'il se voulût servir de la même solution pour accorder les endroits où il a dit que nous avons une idée de Dieu, avec ceux où il est dit que nous voyons Dieu

sans idée; car, quoi que ce soit qu'il ait entendu par l'idée de Dieu, quand il a dit qu'il est constant que nous avons une idée très-distincte de Dieu, il n'a pas nié sans doute que cette idée ne fût claire, puisqu'il recommande avec tant de soin dans son *Traité de la nature et de la Grâce* de « consulter avec « beaucoup d'attention l'idée vaste et immense de l'Être infini- « ment parfait lorsqu'on prétend parler de Dieu avec quel- « que exactitude, » à quoi il ajoute au même lieu « que pour « bien juger des expressions dont on se sert en parlant de « Dieu, il ne faut pas regarder si elles sont ordinaires, mais « observer avec soin si elles sont *claires*, et si elles s'accor- « dent parfaitement avec l'idée qu'ont tous les hommes de « l'Être infiniment parfait. »

Voila donc que l'idée de Dieu qu'ont tous les hommes est une idée claire, puisque c'est cette idée qu'il faut consulter pour parler de Dieu avec exactitude; ce qu'on ne pourrait pas dire si elle était obscure et confuse.

Comment donc accorder cela avec ce qu'il établit, comme un des principaux dogmes de sa philosophie des idées, « que, « de toutes les choses que nous connaissons, il n'y a que Dieu « que nous connaissions par lui-même et sans idées? » Ce ne peut être que par une autre équivoque du mot d'*idée;* que j'ai remarquée dès le commencement de ce traité.

Car, dès l'entrée du livre *de la Recherche de la Vérité,* il prend le mot d'*idée* dans son vrai sens, pour la perception d'un objet, et il y reconnaît que cette perception d'un objet est une modification de notre esprit; or, il est clair qu'on ne peut nier raisonnablement, en prenant le mot d'*idée* dans cette signification, que nous n'ayons une idée de Dieu. Aussi est-ce dans ce sens-là qu'il avoue que nous en avons une, comme il paraît par le passage de la page 204, où il prend pour la même chose l'*idée* de l'infini et la *notion* de l'infini; car le mot de *notion* n'est point équivoque et n'a jamais signifié autre chose que *perception*.

Mais dans le deuxième livre, il donne tout un autre sens

au mot d'*idée;* car il entend par ce mot *un être représentatif* distingué des perceptions, lequel il s'imagine être nécessaire pour mettre les objets qu'il a supposé n'être pas intelligibles par eux-mêmes, en état d'être connus de notre âme. De sorte qu'il y a trois choses qu'on doit distinguer, selon lui, dans la connaissance de ces sortes d'objets : l'objet qui doit être connu et qui n'est pas intelligible par lui-même; l'être représentatif, qui le met en état d'être connu, et la perception de notre esprit, par laquelle il est actuellement connu ; or, prenant le mot d'idée en ce sens, il a dû dire, selon son système que nous voyons Dieu par lui-même et sans idée. Car cela veut dire seulement que Dieu, étant intelligible par lui-même, et intimement présent à notre âme, elle n'a pas besoin qu'il soit mis en état de lui être connu par un *être représentatif* distingué de lui-même. C'est-à-dire que nous ne pouvons pas distinguer trois choses dans la connaissance que nous avons de Dieu, comme nous faisons dans la connaissance des choses matérielles, mais seulement deux, l'objet qui est Dieu, intelligible par lui-même, et la perception par laquelle nous ne le connaissons sans avoir besoin d'un *être représentatif* distingué de la perception de l'objet. Et c'est ce qu'il a marqué quand il dit, page 205, « qu'on ne peut concevoir que l'Être « sans restriction, l'Être immense, l'Être universel, puisse être « aperçu par une idée, c'est-à-dire par un être particulier, « par un être différent de l'Être universel et infini. »

Car il n'a pu entendre par là qu'on doive connaître Dieu sans *perception :* 1°. Parce que ce serait une contradiction visible, puisque connaître Dieu et avoir la perception de Dieu sont absolument la même chose. 2°. La perception n'étant qu'une modification de notre âme, ne peut être appelée *un être, un être particulier, un être différent de l'Être universel et infini*. 3°. Que voudrait dire : *On ne saurait concevoir que l'Être universel soit aperçu par une idée,* en prenant le mot d'*idée* pour *perception?* Pourrait-on, au contraire, concevoir que l'Être universel fût aperçu sans qu'on

en eût de perception? 4°. Puisqu'il parle en tant d'endroits de l'*idée de Dieu, de la vaste et immense idée de l'Être parfait,* et qu'il assure que tous les hommes ont cette idée, il faut qu'il y ait une signification de mot d'*idée* selon laquelle il a cru que cela était indubitable; or, on n'en saurait trouver d'autre, sinon celle qu'il a donnée à ce mot au commencement de son ouvrage, en le prenant pour *perception;* il n'y a donc point d'autre moyen de concilier les endroits où il dit que nous avons une idée de Dieu, avec ceux où il dit que nous connaissons Dieu sans idée, qu'en supposant que dans les uns il a pris le mot d'*idée* pour *perception,* qui est sa notion véritable, et que dans les autres il l'a pris pour cet *être représentatif* dont il s'est imaginé, sans raison, que nous avions besoin pour connaître toutes choses hors Dieu et notre âme.

Mais, outre les autres preuves par lesquelles j'ai fait voir que cette dernière notion du mot d'*idée* n'a aucun fondement raisonnable, on y peut ajouter celle-ci : qu'elle ne sert qu'à embrouiller les plus claires et les plus naturelles notions que nous aurions sans cela de nos propres connaissances, et qu'il est presque impossible que ceux qui en sont prévenus ne tombent, sans y prendre garde, en plusieurs contradictions; car, quand un mot a une signification ordinaire claire et distincte, si par erreur on lui en donne une autre qui non-seulement ne soit pas plus claire, mais qui soit fort obscure et fort confuse, il n'est pas presque possible qu'on demeure toujours ferme à prendre ce mot dans cette nouvelle signification, et il échappe toujours en divers endroits où on le prend selon sa signification commune, qu'on ne peut tellement chasser de son esprit qu'elle ne revienne souvent; et c'est ce que nous avons vu qui n'a pas manqué d'arriver à cet auteur au regard du mot d'*idée,* ce qui assurément cause beaucoup de confusion et d'obscurité dans des discours dogmatiques sur des matières fort abstraites qu'on ne saurait prendre trop de soin de rendre claires.

En voici un nouvel exemple : car dans la même période, il faut qu'au commencement il ait pris le mot d'*idée* pour *perception,* et, suivant cette notion, ce qu'il en dit est très-véritable, et qu'à la fin il l'ait pris pour un *être représentatif,* ce qui brouille tout ce qu'il avait dit auparavant, page 201.

« Enfin, dit-il, la preuve de l'existence de Dieu, la plus « belle, la plus relevée, la plus solide et la première, ou « celle qui suppose le moins de choses, c'est l'idée que nous « avons de l'infini ; car il est constant que l'esprit aperçoit « l'infini quoiqu'il ne le comprenne pas, et qu'il a une idée « très-distincte de Dieu. » Jusque-là cela va fort bien ; mais il est indubitable que le mot d'*idée* doit être pris pour *perception,* comme l'a pris M. Descartes dans cette démonstration de l'existence de Dieu, que cet auteur a eu en vue quand il dit que *c'est la plus belle, la plus relevée, la plus solide, et celle qui suppose le moins de choses.* Mais ce qu'il ajoute n'a plus de sens en demeurant dans cette même notion du mot d'*idée :* « Il est constant que l'esprit a une idée « très-distincte de Dieu, qu'il ne peut avoir que par l'union « qu'il a avec lui, puisqu'on ne peut concevoir que l'idée de « l'Être infiniment parfait, qui est celle que nous avons de « Dieu, soit quelque chose de créé. » N'est-il pas visible qu'il change imperceptiblement, et sans en avertir le monde, la notion du mot d'*idée,* et qu'il ne prend plus l'*idée de Dieu* pour la *perception de Dieu ;* car, la prenant en ce sens, pourrait-il dire que *ce n'est pas quelque chose de créé ?* Pouvons-nous avoir des perceptions incréées ? et nos perceptions ne sont-elles pas essentiellement les représentations de leurs objets ? Il faut donc nécessairement, ou que nous n'ayons aucune perception de Dieu, et que quand nous en parlons nous en parlions comme des perroquets, sans savoir ce que nous disons, ou que si nous en avons, comme on n'en peut douter, elles représentent l'Être infini, contre ce qu'il dit page 205 : « Que l'on ne peut concevoir que quelque chose « de créé représente l'infini. » Mais ce qui lui fait dire cela,

comme je l'ai déjà remarqué, est que tout d'un coup il a perdu de vue les *idées* prises pour des *perceptions*, et que, sans y prendre garde, il a substitué à ce mot sa notion bizarre d'*êtres représentatifs*, qu'ils se figure, comme des tableaux et des images, que notre esprit doit envisager avant que de former ses perceptions; car on peut trouver quelque sens à ce qu'il dit : *Que l'on ne peut concevoir que l'idée d'un Être infiniment parfait soit quelque chose de créé*, en substituant au mot d'*idée* celui d'*être représentatif*, étant bien certain qu'il est difficile de concevoir qu'il puisse y avoir un *être représentatif* distingué de Dieu, qui soit comme un tableau et une image que notre esprit doive envisager pour se former la perception de l'Être infiniment parfait. C'est tout ce que l'on peut dire pour excuser cette proposition, qui serait assurément fort dangereuse, si on y prenait le mot d'*idée* dans le même sens au commencement et à la fin de cette période; car, en le prenant à la fin comme au commencement, il faudrait, ou que la perception que nous avons de Dieu ne fût point une modification ou un attribut de notre âme, mais quelque chose d'incréé, ce qui n'est pas concevable, ou que nous n'eussions point de perception de Dieu, ce qui est absolument ruiner la preuve de son existence par l'idée que nous avons de l'infini, bien loin que cela se puisse accorder avec ce qu'on dit ici, que c'en est la plus belle preuve.

Et, en effet, nous voyons que tous les adversaires de M. Descartes, qui n'ont point voulu demeurer d'accord de la solidité de ses preuves de l'existence de Dieu par l'idée de l'Être parfait, se sont toujours opiniâtrés à nier que nous ayons aucune idée de Dieu. C'est une des objections recueillies du gros livre des *Instances*, de M. Gassendi : *Omnes homines Dei in se ideam non animadvertere* : Qu'il n'est pas vrai que tous les hommes puissent trouver en eux l'idée de Dieu. A quoi M. Descartes répond « qu'en prenant le mot « d'*idée*, comme il l'a pris dans ses démonstrations pour la

« perception que nous avons d'un objet, personne ne peut « nier qu'il n'ait en lui l'idée de Dieu, à moins qu'il ne dise « qu'il n'entend pas ce que veulent dire ces mots : *la plus « parfaite de toutes les choses que nous puissions concevoir ;* « car c'est ce que tous les hommes entendent par le mot de « *Dieu.* Or, dire que l'on n'entend pas des mots aussi clairs « que ceux-là, c'est aimer mieux se réduire soi-même aux « dernières extrémités que d'avouer qu'on a eu tort de com- « battre le sentiment d'un autre. A quoi je puis ajouter qu'on « ne peut guère s'imaginer de confession plus impie que « celle d'un homme qui dit qu'il n'a point d'idée de Dieu « dans le sens que j'ai pris ce mot d'*idée;* car c'est faire « profession de ne le connaître ni par la raison naturelle, ni « par la foi, ni par quelque autre voie que ce soit ; puisque, « si on n'a nulle perception qui réponde à la signification du « mot de *Dieu,* il n'y a point de différence entre dire qu'on « croit que Dieu est et dire qu'on croit que rien est. »

Et il ajoute au même endroit ce qui peut servir de réponse à ce que dit cet auteur, *que rien de créé ne peut représenter l'Être infini ;* car c'était une instance de ces mêmes philosophes *que nous comprendrions Dieu si nous en avions l'idée.* A quoi il répond « que cette objection est sans fondement ; « car le mot comprendre marquant quelque limitation, il « est impossible qu'un esprit fini comprenne Dieu qui est « infini ; mais cela n'empêche pas qu'il n'en puisse avoir « l'idée, c'est-à-dire la perception ; comme, je puis toucher « une montagne, quoique je ne la puisse pas embrasser. » Et c'est aussi ce que cet auteur reconnaît dans le lieu même que j'examine : « Car il est constant, dit-il, que l'esprit aper- « çoit l'infini, quoiqu'il ne le comprenne pas. »

Je ne crois pas que l'auteur même *de la Recherche de la Vérité* puisse rien trouver de plus plausible pour accorder les diverses choses qu'il dit de l'idée de Dieu, soit en l'admettant, soit en la niant ; mais j'espère qu'il en concluera lui-même qu'il aurait bien mieux fait de s'en tenir à la no-

tion que M. Descartes en avait donnée, qui est la seule claire et distincte qu'on en puisse avoir, que de s'en former une nouvelle, que nous avons fait voir par tout ce Traité n'être fondée que sur de faux préjugés qui lui sont communs avec les philosophes de l'École, mais qui l'ont engagé en de beaucoup plus grandes absurdités, parce qu'il les a poussés beaucoup plus loin qu'eux.

CHAPITRE XXVII.

De l'origine des idées. Qu'il n'y a aucune raison de croire que notre âme soit purement passive, au regard de toutes ses perceptions, et qu'il est bien plus vraisemblable qu'elle a reçu de Dieu la faculté de s'en former plusieurs.

Il n'y a rien à quoi on doive plus prendre garde, pour bien traiter une matière de science, que d'éviter la brouillerie et la confusion qui arrive quand on mêle ensemble des questions différentes. C'est ce qui m'a obligé de distinguer, en plusieurs endroits de ce Traité, ce qui regarde la nature des idées d'avec ce qui regarde leur origine, et de réserver à la fin à traiter de ce dernier point.

Mais, pour rendre la chose plus claire et prévenir des objections qui ne seraient point à propos, il faut remarquer deux choses : l'une, que je prends le mot d'*idée* pour perception, et dans le même sens que l'auteur *de la Recherche de la Vérité* l'a pris dans le premier chapitre de son ouvrage ; l'autre, qu'il ne s'agit ici que des connaissances purement naturelles, et non de la manière dont le Saint-Esprit nous éclaire dans l'ordre de la grâce.

Cela supposé, la question est de savoir si toutes nos idées ou perceptions nous viennent de Dieu, ou s'il y en peut avoir qui nous viennent de nous-mêmes.

L'auteur *de la Recherche de la Vérité* est du premier sen-

timent, et il le soutient avec beaucoup de zèle en beaucoup d'endroits de son livre.

Il suppose dès l'entrée « que la première et la principale « des convenances [1], qui se trouvent entre la faculté qu'a « la matière de recevoir différentes *figures* et différentes *con-* « *figurations,* et celle qu'a l'âme de recevoir différentes *idées* « et différentes *modifications,* c'est que, de même que la fa- « culté de recevoir différentes figures et différentes configu- « rations dans les corps est entièrement passive et ne ren- « ferme aucune action, ainsi la faculté de recevoir diffé- « rentes idées et différentes modifications dans l'esprit est « entièrement passive et ne renferme aucune action.

Et c'est la différence qu'il met entre l'entendement, c'est-à-dire celle de ses facultés qui est capable de recevoir plusieurs perceptions, et la volonté, c'est-à-dire celle de ses facultés qui est capable de recevoir plusieurs inclinations, en ce que cette dernière n'est pas purement passive comme la première.

« Car de même, dit-il, que l'auteur de la Nature est la « cause universelle de tous les *mouvements* qui se trouvent « dans la matière, c'est aussi lui qui est la cause générale « de toutes les *inclinations* naturelles qui se trouvent dans « les esprits.... Mais il y a une différence fort considérable, « entre l'impression ou le mouvement, que l'auteur de la « Nature produit dans la matière, et l'impression où le mou- « vement vers le bien général, que le même auteur de la « Nature imprime sans cesse dans l'esprit. Car la matière est « toute sans action; elle n'a aucune force pour arrêter son « mouvement, ni pour le déterminer et le détourner d'un « côté plutôt que d'un autre... Mais il n'en est pas de même « de la volonté; on peut dire en un sens qu'elle est agis- « sante, et qu'elle a en elle-même la force de déterminer di- « versement l'inclination ou l'impression que Dieu lui donne.

[1] Page 3.

« Car, quoiqu'elle ne puisse pas arrêter cette impression, « elle peut en un sens la détourner du côté qu'il lui plaît, et « causer ainsi tout le dérèglement qui se rencontre dans ses « inclinations. » Et c'est ce qui lui fait dire dans les *Avertissements,* page 483 : « Si l'on prétend que vouloir différentes « choses, c'est se donner différentes modifications, je de« meure d'accord qu'en ce sens l'esprit peut se modifier di« versement par l'action que Dieu met en lui. »

Voilà ce qu'il avoue au regard de la volonté et de ses inclinations. Mais au regard des perceptions, il soutient toujours que notre entendement n'agit point, et qu'il ne fait que les recevoir de Dieu. C'est ce qu'il répète encore dans le deuxième *Avertissement,* page 488 : « Il ne faut pas « croire, dit-il, que l'entendement obéisse à la volonté, en « produisant en lui-même les idées des choses que l'âme « désire ; car l'entendement n'agit point, il ne fait que re« cevoir la lumière ou les idées de ces choses. »

Je ne prétends pas combattre ce qu'il établit en tous ces endroits touchant l'origine des idées prises pour des perceptions, d'une manière aussi convaincante que je crois avoir détruit ce qu'il enseigne dans ce même livre, touchant la nature des idées prises pour des êtres représentatifs. Car je mets grande différence entre ce que l'on peut trouver à redire en l'un et l'autre de ces deux sortes de sentiments.

Je me contenterai donc de faire voir que l'on ne saurait prouver par aucune bonne raison, que notre âme soit purement passive au regard de toutes ses perceptions, et qu'il est bien plus vraisemblable qu'elle a reçu de Dieu la faculté de s'en former plusieurs ; et je ne veux employer pour cela que les choses mêmes dont il demeure d'accord.

I. On ne sait pourquoi il semble ne vouloir avouer que conditionnellement ce qu'il ne saurait s'empêcher d'avouer absolument. « Si l'on prétend, dit-il, que vouloir différentes « choses c'est se donner différentes modifications, je de« meure d'accord qu'en ce sens l'esprit peut se modifier di-

« versement. » Ce *si* est fort inutile ; car il demeure d'accord en ce même lieu que les inclinations de l'âme, c'est-à-dire ses volontés, sont des *manières d'être* de l'âme. Et il est sans doute que *modification* est la même chose que *manière d'être*. Il est donc indubitable que si notre âme peut vouloir différentes choses (comme il en convient) en déterminant l'impression qu'elle reçoit de Dieu vers le bien général, du côté qu'il lui plaît, elle peut aussi se donner différentes modifications. Et c'est ce qu'il établit aussi absolument, et sans *si*, dans le premier *Éclaircissement*, page 479, en ces termes : « Je réponds que la foi, la raison, et le sentiment intérieur « que j'ai de moi-même, m'ont obligé de quitter la compa- « raison de l'âme avec la matière où je la quitte. Car je « suis convaincu en toutes manières, que j'ai en moi-même « un principe de mes déterminations ; et j'ai des raisons « pour croire que la matière n'a point de semblable principe. »

Il avoue donc que notre âme se peut donner, et se donne en effet, presque à tout moment, de nouvelles modifications, au regard de ses déterminations et de ses volontés. Et je soutiens que par cet aveu il s'est ôté tout moyen de prouver ce qu'il veut établir en même temps, qu'elle ne se peut donner aucune nouvelle modification au regard de ses perceptions. Car, pourquoi l'âme serait-elle plutôt purement passive au regard de ses perceptions, qu'au regard de ses inclinations?

Ce ne peut pas être en qualité de créature, comme s'il était impossible qu'une créature eût aucune action, et qu'il fallût absolument que Dieu fît tout, *la créature n'y contribuant rien que passivement ;* car, si cela était, notre âme n'étant pas moins créature au regard de ses inclinations qu'au regard de ses perceptions, il faudrait donc qu'elle n'eût aucun pouvoir de se déterminer, ce que cet auteur déclare être contraire à la foi et à la raison, et au sentiment intérieur que nous avons de nous-mêmes.

Ce n'est pas aussi la comparaison de l'âme avec la matière, qui peut obliger à croire que la faculté, qu'a notre

âme de recevoir différentes idées et différentes perceptions, doit être entièrement passive, parce que celle qu'a la matière de recevoir différentes figures est entièrement passive, et ne renferme aucune action. Car cette comparaison se trouvant fausse, au regard de la faculté qu'a la matière de recevoir aussi différents mouvements, comparée à la faculté qu'a l'âme d'avoir différentes inclinations, il n'y a nulle nécessité qu'elle soit vraie au regard des figures d'une part, et des perceptions de l'autre. Et il est facile, au contraire, de se servir de cette comparaison pour faire voir que l'âme peut être active au regard de ses perceptions aussi bien qu'au regard de ses inclinations.

Car il faut remarquer que notre âme et la matière sont deux êtres simples (c'est-à-dire que ce ne sont pas des êtres composés de deux natures différentes, comme est l'homme), et que surtout, au regard de l'âme, les diverses facultés que l'on considère en elle, ne sont point des choses distinctes réellement, mais le même être différemment considéré. Avouer donc que l'âme est active au regard de l'une de ses facultés, qui est la volonté, c'est avouer qu'elle est active absolument et par sa nature; et ainsi c'est sans raison qu'on la compare avec un être simple tel qu'est la matière, qui est purement passif par sa nature. D'où il s'ensuit qu'on ne peut rien conclure de cette comparaison qui puisse tenir lieu d'aucune preuve raisonnable.

Je puis même ajouter que, si on en pouvait conclure quelque chose, ce serait tout le contraire de ce que dit cet auteur. Car la matière n'est incapable de se donner différentes figures, que parce qu'elle est incapable de se donner différents mouvements, étant bien certain qu'elle se pourrait figurer si elle pouvait se mouvoir; or, les inclinations sont à l'âme, selon cet auteur, ce que les mouvements sont à la matière; donc, le pouvoir qu'a l'âme de se donner différentes inclinations doit être au moins un argument vraisemblable, qu'elle a aussi le pouvoir de se donner différentes

perceptions ; puisque, si la matière avait le pouvoir de se donner différents mouvements, elle aurait aussi le pouvoir de se donner différentes figures.

II. Je ne vois pas que si ce qu'il y a d'actif dans l'âme ne s'étendait à quelques perceptions aussi bien qu'à ses inclinations, l'auteur *de la Recherche de la Vérité* pût expliquer ce qu'il croit nécessaire afin que nous soyons libres. Il ne faut pour cela que l'entendre parler dans le premier chapitre du premier livre, page 6.

« L'esprit, considéré comme poussé vers le bien en général, ne peut déterminer son mouvement vers un bien particulier (en quoi il fait consister la liberté), si le même esprit, considéré comme capable d'idée, n'a la connaissance de ce bien particulier. Je veux dire, pour me servir des termes ordinaires, que la volonté est une puissance aveugle qui ne peut se porter qu'aux choses que l'entendement lui représente ; de sorte que la volonté ne peut déterminer diversement l'impression qu'elle a pour le bien, et toutes ses inclinations naturelles, qu'en commandant à l'entendement de lui représenter quelque objet particulier. La force qu'a la volonté de déterminer ses inclinations renferme donc nécessairement celle de pouvoir porter l'entendement vers les objets qui lui plaisent. »

Il a bien vu qu'il s'ensuivait de là que notre esprit se pouvait donner de nouvelles perceptions, afin qu'il pût agir librement. La preuve en est démonstrative.

Car, selon lui, l'esprit considéré comme poussé vers le bien en général, ne peut déterminer son mouvement vers un bien particulier, en quoi il fait consister sa liberté, que par le pouvoir qu'il a de faire ; en sorte que, comme capable d'idées, c'est-à-dire de perceptions, il ait la connaissance de ce bien particulier qu'il ne connaissait pas auparavant.

Or, il est impossible que notre esprit connaisse un objet qu'il ne connaissait pas auparavant, que par une perception qu'il n'avait pas auparavant.

Il s'ensuit donc que l'esprit ne saurait être libre, selon lui, s'il n'a le pouvoir de se donner de nouvelles perceptions, aussi bien que de nouvelles inclinations.

Je ne sais s'il a cru se pouvoir tirer de cette difficulté, par ce qu'il dit sur cet endroit, dans ses *Éclaircissements*, page 488 : « Qu'il ne faut pas s'imaginer que la volonté com« mande à l'entendement d'une autre manière que par ses « désirs et ses mouvements ; ni que l'entendement obéisse à « la volonté, en produisant en lui-même les idées des choses « que l'âme désire. Tout le mystère, dit-il, est que le désir « qu'a mon âme de connaître un objet, est une prière natu« relle qui est toujours exaucée. Et ainsi ce désir, en con« séquence des volontés efficaces de Dieu, est la cause de la « présence et de la clarté de l'idée qui représente l'objet.

Mais il n'a pas pris garde que tout ce qu'il fait par là est de changer le mot de *commandement* en celui de *désir*, ce qui ne lui peut être d'aucun usage pour se tirer de l'embarras où il s'est jeté par l'explication qu'il a voulu donner de la manière dont notre volonté est libre ; car il n'a point rétracté cette proposition générale.

« L'esprit considéré comme poussé vers le bien en géné« ral (c'est-à-dire comme volonté), *ne peut* déterminer son « mouvement vers un bien particulier (en quoi il met la « liberté), si le même esprit, considéré comme capable d'i« dées (c'est-à-dire comme entendement), n'a la connais« sance de ce bien particulier.

Ni cette conséquence qu'il en tire :

« La force qu'a la volonté de déterminer ses inclina« tions renfeme *donc nécessairement* celle de pouvoir porter « l'entendement vers les objets qui lui plaisent ; c'est-à-dire, « de pouvoir faire par ses désirs, en suite des volontés effi« caces de Dieu, que l'entendement lui représente les objets « qui lui plaisent. »

Or, cela ne se peut soutenir qu'on ne s'engage dans un cercle qui n'a point de fin. Car il dit au même endroit,

« que la volonté est une puissance aveugle qui ne peut se « porter qu'aux choses que l'entendement lui représente. »

Donc, afin qu'un objet lui plaise, il faut que l'entendement le lui représente;

Donc, afin qu'elle puisse désirer que l'entendement lui représente les objets qui lui plaisent, il faut que l'entendement les lui ait représentés;

Donc, il faut que ce qu'elle désire qui se fasse se soit déjà fait.

On trouverait la même chose, quand on retrancherait de cette proposition ces mots : *qui lui plaisent*, qu'il n'y a peut-être mis que par mégarde, et qu'on ne s'arrêterait qu'au désir qu'il suppose que doit avoir l'âme de connaître le bien particulier que nous appellerons A, pour pouvoir déterminer vers ce bien A le mouvement que Dieu lui donne vers le bien en général.

Car l'âme, comme volonté, ne peut désirer de connaître le bien A, que, comme entendement, elle n'en ait la perception; puisque la volonté, *étant une puissance aveugle, ne peut se porter qu'aux choses que l'entendement lui représente.* Il faut donc qu'elle ait la perception du bien A, pour désirer de l'avoir; or, c'est son désir qui la lui doit faire avoir, selon notre ami, il faut donc qu'elle ait ce qu'elle désire d'avoir, pour être en état de désirer de l'avoir.

Que si on dit que cette perception du bien A, qu'elle a déjà, n'en est qu'une perception obscure, enfermée dans ce désir, et qu'elle en désire une plus parfaite; donc ce désir, dépendant de nous, selon notre ami, et étant une modification que notre âme se peut donner, il faut qu'elle se puisse donner ce qui est essentiellement enfermé dans ce désir, et sans quoi on ne pourrait dire qu'elle eût ce désir sans une contradiction manifeste. Or, ce désir enferme nécessairement une perception, au moins imparfaite, du bien A, puisqu'il est manifestement impossible que j'aie aucune volonté, ni aucun désir, au regard du bien A, si je n'en ai aucune

perception : *ignoti nulla cupido*. Il est donc clair qu'on ne peut dire raisonnablement que je puis me donner le désir de connaître le bien A, et qu'en cela consiste ma liberté, qu'on ne reconnaisse en même temps que je puis me donner quelque perception du bien A.

On dira peut-être que cela prouve seulement qu'il faut que j'aie déjà une perception obscure et confuse du bien A, avant que mon âme puisse désirer de le connaître plus parfaitement.

Mais qu'entend-on par cette perception obscure et confuse du bien particulier que j'ai appelé A? Est-ce une idée ou une perception qui représente si confusément le bien A, qu'elle peut représenter également à notre âme le bien B, le bien C, le bien D et une infinité d'autres biens particuliers, vers lesquels mon âme peut déterminer le mouvement qu'elle a de Dieu vers le bien en général; ou si cette idée, quoiqu'on l'appelle obscure et confuse, ne représente à mon âme que le bien A?

Si on dit le premier, il s'ensuivra que cette idée ne donnera pas plus de pouvoir à mon âme de désirer le bien A, que de désirer le bien B, le bien C, le bien D et une infinité d'autres choses semblables, à moins qu'elle ne choisisse le bien A, dans cette confusion : ce qu'elle ne peut faire que par une perception du bien A, qui soit plus distincte et moins confuse que celle des autres biens; et laquelle par conséquent il faudra qu'elle se puisse donner à elle-même, avant que de pouvoir désirer de connaître plus parfaitement le bien A.

Que si on dit le dernier, il faudra donc ou que notre âme ait tout ensemble les notions obscures et imparfaites de chacun de ces biens particuliers, qui sont infinis, afin qu'elle puisse désirer de connaître plus parfaitement l'un d'eux plutôt que l'autre, ou qu'il ne dépende point de sa liberté de détourner vers lequel elle voudrait de ces biens particuliers, le mouvement qu'elle a de Dieu vers le bien général, mais

qu'elle ne puisse le détourner que vers le bien particulier, dont elle a déjà une idée obscure. Outre qu'on sera obligé de rendre raison, d'où vient qu'indépendamment de sa liberté, Dieu lui a donné l'idée obscure d'un bien particulier, plutôt que d'un autre, sans qu'on puisse rapporter cela à ses désirs, comme à des causes occasionnelles qui auraient déterminé les volontés générales de Dieu, parce que cela irait à l'infini. On ne voit donc pas que la manière dont l'auteur *de la Recherche de la Vérité* a prétendu expliquer la liberté, se puisse soutenir sans qu'il soit obligé de reconnaître que notre âme se peut donner de nouvelles modifications au regard de ses idées, aussi bien qu'au regard de ses inclinations.

III. Je ne sais si je dois répondre aux arguments qu'il apporte dans le livre III, part. II, chapitre 3, pour montrer que l'âme n'a pas *la puissance de produire ses idées*. Car j'ai déjà remarqué plusieurs fois que dans ce troisième livre ce ne sont pas les *perceptions*, mais *les êtres représentatifs*, qu'il entend par le mot d'*idées*. Or, je n'ai garde de croire que notre âme a la puissance de produire ces *êtres représentatifs*, ne croyant pas que ce soit autre chose que des chimères.

Que si néanmoins on voulait appliquer ces mêmes arguments aux perceptions, il serait bien aisé d'en faire voir la faiblesse.

« Personne[1], dit-il, ne peut douter que les idées ne soient « des êtres réels, puisqu'elles ont des propriétés réelles, que « les unes diffèrent des autres, et qu'elles représentent des « choses toutes différentes. »

J'en demeure d'accord, pourvu que par le mot d'*être* on entende les *manières d'être*, aussi bien que les substances.

« On ne peut aussi raisonnablement douter qu'elles ne « soient spirituelles et fort différentes des corps qu'elles « représentent. » Cela est encore vrai.

« Et cela semble assez fort[2] pour faire douter si les idées,

[1] Page 193.
[2] *Ibid.*

« par le moyen desquelles on voit les corps, ne sont pas plus « nobles que les corps mêmes. » Cela est vrai en un sens, parce qu'elles sont spirituelles. Mais cela n'est pas vrai en un autre sens ; parce que les idées, prises pour des perceptions, ne sont que des manières d'être, au lieu que les corps sont des substances.

« Ainsi[1], quand on assure que les hommes ont la puissance « de se former les idées telles qu'il leur plaît, on se met fort « en danger d'assurer que les hommes ont la puissance de « faire des êtres plus nobles et plus parfaits que le monde « que Dieu a créé. » Je nie cette conséquence ; car les idées, prises pour des perceptions, ne sont point des *êtres* à proprement parler, mais seulement des manières d'êtres.

« Mais quand il serait vrai que les idées ne seraient que des « êtres bien petits et bien méprisables[2], ce sont pourtant des « êtres et des êtres spirituels ; et les hommes n'ayant pas la « puissance de créer, il s'ensuit qu'ils ne peuvent pas les pro- « duire : car la production des idées, de la manière qu'on « l'explique, est une véritable création. »

Je ne me mets pas en peine de quelle manière les autres expliquent la production des idées, ni ce qu'ils entendent par le mot d'*idées*. Mais, en prenant les idées pour des *perceptions*, comme on les doit prendre pour bien parler, et comme il les a prises lui-même au commencement de son ouvrage, on ne peut dire raisonnablement qu'il faudrait que l'âme eût la puissance de créer, si elle avait le pouvoir de se donner quelques-unes de ses idées, c'est-à-dire de ses perceptions ; car la création est la production d'une substance : et jamais on n'a dit que ce fût *créer*, en parlant proprement, que de donner une nouvelle modification à une substance. Cela se peut dire dans un langage figuré, comme quand David demande à Dieu *qu'il crée en lui un cœur nouveau*, et que saint Paul dit *que nous avons été créés en J.-C. dans les bonnes œu-*

[1] Page 193.
[2] *Ibid.*

vres. Mais en parlant exactement et philosophiquement, la création, comme j'ai dit, est la création d'une substance : or, nos perceptions ne sont point des substances, ce ne sont que des *manières d'être* de notre âme. Il n'est donc pas vrai qu'elle ne se pourrait donner de nouvelles perceptions, si elle n'avait la puissance de créer.

Et il faut bien que cet auteur en convienne; car il ne peut nier que nos inclinations et nos volontés particulières ne soient des *manières d'être* de notre âme, aussi bien que nos perceptions : or, il demeure d'accord que notre âme se peut donner de nouvelles modifications, au regard de ses inclinations et de ses volontés, sans qu'elle ait pour cela la puissance de créer : il n'est donc point nécessaire qu'elle ait la puissance de créer, pour se pouvoir donner de nouvelles modifications au regard de ses idées.

IV. Il me suffit d'avoir montré qu'on n'a point de raison de croire que notre âme n'étant point purement passive au regard de ses inclinations, elle le doive être au regard de ses perceptions : ce qui n'empêche pas qu'on ne puisse dire que notre âme n'est peut-être active qu'en tant qu'elle est volonté, parce que ce n'est peut-être qu'en le voulant que nous nous pouvons donner diverses perceptions.

J'en pourrais demeurer là; car je n'ai point assez de lumière pour pouvoir déterminer quelles sont les perceptions que nous tenons nécessairement de Dieu, et quelles sont celles que notre âme se peut donner à elle-même. J'en dirai néanmoins un mot, mais en proposant seulement ce qui me paraît plus vraisemblable, sans rien déterminer absolument.

1. Il y a lieu de croire que Dieu en créant l'âme lui a donné l'idée d'elle-même, et que c'est peut-être cette pensée d'elle-même qui fait son essence; car, comme j'ai déjà dit en un autre lieu, rien ne paraît plus essentiel à l'âme que d'avoir la conscience et le sentiment intérieur de soi-même, ce que les Latins appellent plus heureusement *esse sui consciam*.

2. On en peut dire autant de l'idée de l'infini, ou de l'Être

parfait. On ne peut concevoir que nous la puissions former de nous-mêmes, et il faut que nous la tenions de Dieu. Et pourvu que l'auteur *de la Recherche de la Vérité* veuille bien n'entendre que *perception* par le mot d'*idée*, je n'aurai pas de peine à consentir à ce qu'il dit en la page 201 : « Il est constant « que l'esprit aperçoit l'infini, quoiqu'il ne le comprenne pas, « et qu'il a une idée très-distincte de Dieu, qu'il ne peut avoir « que par l'union qu'il a avec lui (c'est-à-dire qu'il ne peut « tenir que de Dieu, comme je l'entends). Il a même l'idée de « l'infini avant celle du fini; car nous concevons l'Être infini « de cela seul que nous concevons l'être, sans penser s'il est « fini ou infini. Mais, afin que nous concevions un être fini, « il faut nécessairement retrancher quelque chose de cette « notion générale de l'être, laquelle par conséquent doit pré« céder. » Mais, selon cela, au lieu de son analogie entre l'esprit et la matière, qu'il a été obligé d'abandonner à moitié chemin, il en pourrait trouver une bien plus belle entre la volonté et l'entendement, en disant que comme Dieu se contente, au regard de la volonté, de lui donner une impression vers le bien en général, qu'elle peut déterminer par ses différentes inclinations vers les biens particuliers, il se pourrait faire aussi qu'il se fût contenté, au regard de l'entendement, de lui donner l'idée de l'Être infini, en lui donnant le pouvoir de se former de cette idée les idées des êtres finis. Je ne dis pas que j'approuve cette pensée, mais je dis seulement qu'elle eût été assez conforme à ses principes.

3. On ne peut presque pas douter que ce ne soit Dieu qui nous donne les perceptions de la lumière, des sons et des autres qualités sensibles, aussi bien que de la douleur, de la faim, de la soif, quoique ce soit à l'occasion de ce qui se passe dans les organes de nos sens ou dans la constitution de notre corps.

4. Il y a aussi beaucoup d'apparence que Dieu nous donne les perceptions des objets fort simples, comme de l'étendue, de la ligne droite, des premiers nombres, du mouvement,

du temps, et des plus simples rapports qui nous font apercevoir si facilement la vérité des premiers principes, comme : le tout est plus grand que sa partie.

5. Il y a au contraire bien de l'apparence que notre âme se donne à elle-même les idées ou perceptions des choses qu'elle ne peut connaître que par raisonnement, comme sont presque toutes les lignes courbes.

Mais, de quelque manière que nous ayons ces idées, nous en sommes toujours redevables à Dieu : tant parce que c'est lui qui a donné à notre âme la faculté de les produire, que parce qu'en mille manières qui nous sont cachées, selon les desseins qu'il a eus sur nous de toute éternité, il dispose par les ordres secrets de sa Providence toutes les aventures de notre vie, d'où dépend presque toujours que nous connaissons une infinité de choses que nous n'aurions pas connues s'il les avait disposées d'une autre sorte.

CHAPITRE XXVIII.

Diverses réflexions sur ce que dit l'auteur *de la Recherche de la Vérité* : Qu'on ne peut être entièrement assuré de l'existence des corps que par la foi.

Je pensais en demeurer là; mais, ayant travaillé sur un autre endroit *de la Recherche de la Vérité,* qui a beaucoup de rapport à sa philosophie des idées, puisque la considération *du monde intelligible, du soleil intelligible, des espaces intelligibles,* fait une des principales preuves de ce qu'il y veut établir, j'ai cru devoir ajouter ici les raisons qui m'ont toujours empêché de pouvoir être de son sentiment.

Il est question de savoir, dans l'endroit que je prétends examiner, si on peut être assuré par la raison de l'existence des corps; ou si on n'en peut être entièrement assuré que par la foi.

C'est ce qu'il traite dans un de ses *Éclaircissements*, qui a pour titre : « Qu'il est difficile de prouver qu'il y a des corps, « et ce que l'on doit penser des preuves que l'on apporte de « leur existence. »

Il y loue d'abord M. Descartes de ce que, « voulant établir « sa philosophie sur des fondements inébranlables [1], il n'a « pas cru pouvoir supposer qu'il y eût des corps, ni devoir « le prouver par des preuves sensibles, quoiqu'elles parais- « sent très-convaincantes au commun des hommes. Apparem- « ment il savait, aussi bien que nous, qu'il n'y avait qu'à « ouvrir les yeux pour voir des corps; et que l'on pouvait « s'en approcher et les toucher, pour s'assurer si nos yeux « ne nous trompaient point dans leur rapport. Il connaissait « assez l'esprit de l'homme, pour juger que de semblables « preuves n'eussent pas été rejetées. »

Notre ami aurait pu en demeurer là, et il aurait bien fait; mais il passe bien plus loin; car il prétend que cela ne se peut démontrer par la raison, lors même qu'on a recours à ce que dit M. Descartes, que Dieu n'est point trompeur, et qu'il le serait s'il nous donnait tant de divers sentiments à l'occasion des corps qui nous environnent, et de celui que nous croyons uni à notre âme, sans qu'il y eût dans le monde que Dieu et notre esprit. Il prétend qu'avec tout cela nous pourrions et nous ferions bien de ne point assurer qu'il y a des corps, et que nous ne pouvons en être entièrement assurés que par la foi.

« Quoique M. Descartes [2], dit-il, ait donné les preuves les « plus fortes que la raison toute seule puisse fournir pour « l'existence des corps : quoiqu'il soit évident que Dieu n'est « point trompeur, et qu'on puisse dire qu'il nous tromperait « effectivement, si nous nous trompions nous-mêmes en fai- « sant l'usage que nous devons faire de notre esprit, et des « autres facultés dont il est l'auteur : cependant on peut dire

[1] Page 497.
[2] *Ibid.*

« que l'existence de la matière n'est point encore parfaite-« ment démontrée. Car enfin, en matière de philosophie, « nous ne devons croire quoi que ce soit, que lorsque l'évi-« dence nous y oblige. Nous devons faire usage de notre « liberté autant que nous le pouvons. Nos jugements ne doi-« vent pas avoir plus d'étendue que nos perceptions. Ainsi, « lorsque nous voyons des corps, jugeons seulement que « nous en voyons, et que ces corps visibles ou intelligibles « existent actuellement. Mais pourquoi jugerions-nous positi-« vement qu'il y a au dehors un monde matériel semblable « au monde intelligible que nous voyons? » Et un peu plus bas : « Pour être pleinement convaincu qu'il y a des corps, « il faut qu'on nous démontre non-seulement qu'il y a un « Dieu, et que Dieu n'est point trompeur, mais encore que « Dieu nous a assuré qu'il en a effectivement créé : ce que « je ne trouve point prouvé dans les ouvrages de M. Des-« cartes. *Dieu* ne parle à l'esprit et ne l'oblige à croire « qu'en deux manières, par l'évidence et par la foi. Je de-« meure d'accord que la foi oblige à croire qu'il y a des « corps : mais, pour l'évidence, il me semble qu'elle n'est « point entière, et que nous ne sommes point invincible-« ment portés à croire qu'il y ait quelque autre chose que « Dieu et notre esprit. Il est vrai que nous avons un pen-« chant extrême à croire qu'il y a des corps qui nous envi-« ronnent. Je l'accorde à M. Descartes; mais ce penchant, « tout naturel qu'il est, ne nous y force point par évidence: « il nous y incline seulement par impression. Or, nous ne « devons suivre dans nos jugements libres que la lumière « et l'évidence, et si nous nous laissons conduire à l'im-« pression sensible, nous nous tromperons presque toujours. » Et après avoir rapporté un raisonnement pour prouver l'existence des corps, il ajoute : « Ce raisonnement est peut-« être assez juste[1]; cependant il faut demeurer d'accord

[1] Page 499 et 500.

« qu'il ne doit point passer pour une démonstration évi-« dente de l'existence des corps. Car enfin Dieu ne nous « pousse point invinciblement à nous y rendre. Si nous y « consentons, c'est librement : nous pouvons n'y pas con-« sentir. Si le raisonnement que je viens de faire est juste, « nous devons croire qu'il est tout à fait vraisemblable « qu'il y a des corps : mais nous ne devons pas en de-« meurer pleinement convaincus par ce seul raisonnement. « Autrement, c'est nous qui agissons et non pas Dieu en « nous. C'est par un acte libre, et par conséquent sujet à « l'erreur, que nous consentons, et non par une impression « invincible; car nous croyons, parce que nous le voulons « librement, et non parce que nous le voyons avec évidence. « Certainement il n'y a que la foi qui puisse nous convaincre « qu'il y a effectivement des corps. On ne peut avoir de « démonstration exacte de l'existence d'un autre être que « de celui qui est nécessaire. Et si l'on y prend garde de « près, on verra bien qu'il n'est pas même possible de con-« naître avec une entière évidence si Dieu est ou n'est pas « véritablement créateur d'un monde matériel et sensible; « car une telle évidence ne se rencontre que dans les rap-« ports nécessaires : et il n'y a point de rapport nécessaire « entre Dieu et un tel monde. Il a pu ne le pas créer : et « s'il l'a fait, c'est qu'il l'a voulu, et qu'il l'a voulu librement. »

Trouvez bon, Monsieur, que je fasse trois ou quatre réflexions sur ce qu'il prétend prouver qu'il n'y a que la foi qui nous puisse assurer qu'il y a des corps, et sur les preuves qu'il y emploie.

PREMIÈRE RÉFLEXION.

Il est bien étrange qu'il ne se soit pas aperçu, que demeurant dans les principes qu'il a établis en cet endroit, il est impossible qu'il ait rien *démontré* de tout ce qu'il avance dans son *Traité de la Nature et de la Grâce*. Car il ne dit point qu'il ait appris par révélation de Dieu ces grandes maximes;

sur lesquelles tout ce Traité roule : « Que si Dieu veut agir « au dehors, c'est qu'il se veut procurer un honneur digne « de lui : qu'il agit par les voies les plus simples ; qu'il n'agit « point par des volontés particulières, mais par des volontés « générales qui sont déterminées par des causes occasion- « nelles. » Il n'a point entrepris de rien prouver de tout cela par l'Écriture : et, s'il avait cru le pouvoir faire, il aurait dû dire qu'il le savait par la foi, et non pas qu'il l'a *démontré*.

Or, il ne peut pas dire qu'il y ait un rapport plus nécessaire entre Dieu et ces manières d'agir, qu'entre Dieu et la création du monde ; car, quoiqu'il dise quelquefois [1] que les lois de la nature sont constantes et immuables, il est obligé de reconnaître en d'autres endroits que la loi de la communication des mouvements [2] « n'est point essentielle à Dieu, « mais arbitraire : qu'il y a des occasions où ces lois géné- « rales doivent cesser de produire leur effet ; et qu'il est à « propos que les hommes sachent que Dieu est tellement « maître de la nature, que s'il se soumet aux lois qu'il a éta- « blies, c'est plutôt parce qu'il le veut que par une nécessité « absolue. »

Il n'a donc pu rien démontrer de toutes ces maximes, qui sont le fondement de tout ce qu'il a de particulier dans son Traité, s'il est vrai, comme il le prétend dans cet endroit que nous venons de rapporter, qu'il n'est pas possible de connaître avec une entière évidence si Dieu est ou n'est pas véritablement créateur du monde matériel et sensible ; parce qu'une telle évidence ne se rencontre que dans les rapports nécessaires, et qu'il n'y a point de rapport nécessaire entre Dieu et un tel monde, qu'il a pu ne pas créer ; car il a pu aussi ne pas agir par des volontés générales, déterminées par des causes occasionnelles ; et par conséquent il n'y a point de rapport nécessaire entre Dieu et cette manière d'agir.

[1] Ier Disc., Ire Part., §. 18.

[2] *Ibid.*, §. 20.

On ne peut donc, selon lui, avoir sur cela d'entière évidence ni d'exacte démonstration.

Un autre que lui pourrait dire qu'il suffit que ce qu'il a dit de ces choses ait une grande apparence de vérité, et qu'il n'est pas nécessaire qu'il les ait prouvées par des démonstrations tout à fait exactes. Mais, pour lui, il est bien clair qu'il ne peut point parler de la sorte, après ce que nous venons de voir; car il n'a pas écrit sur des matières si importantes pour ne persuader personne. Or, il nous a déclaré bien positivement que nous ferions mal de nous rendre à ses raisonnements, quelque justes qu'ils parussent, s'ils n'étaient démonstratifs; « parce que ce serait nous qui agirions, et non « pas Dieu en nous, et que ce serait par un acte libre, et « par conséquent sujet à erreur, que nous embrasserions ses « sentiments, et non par une impression invincible, nous y « rendant parce que nous le voudrions librement, et non « parce que nous le verrions avec évidence. » Donc il n'a rien fait dans ce nouveau livre, ni pour l'Église en général, ni pour ceux en particulier qu'il dit avoir eus en vue « qui « se piquent d'une grande justesse et d'une rigoureuse exac- « titude, » si ce qu'il y a mis n'a que de grandes apparences de vérité : et il faut, selon ses principes, qu'il en ait au moins *démontré avec évidence* les principaux fondements. Cependant, Monsieur, je pourrai n'être pas longtemps à vous faire voir qu'il s'en faut même beaucoup qu'il ait été au moins jusqu'à ne rien dire qui n'ait de grandes apparences de vérité.

DEUXIÈME RÉFLEXION.

Rien n'est moins vrai que ce que dit l'auteur *de la Recherche de la Vérité* : « que pour être convaincus qu'il y a des corps, « il faut qu'on nous démontre non-seulement qu'il y a un « Dieu, et que Dieu n'est point trompeur, mais encore que « Dieu nous ait assurés qu'il en a effectivement créé; et que « si nous n'avions point la foi, qui nous oblige à croire qu'il

« y a des corps, nous ne serions point invinciblement portés « à croire qu'il y en a. » Car je soutiens, au contraire, que le même principe qui est le fondement de la foi, et qui ne la suppose pas, mais la précède, me fait voir nécessairement qu'il y a des corps et d'autres êtres que Dieu et mon esprit.

Ce principe est qu'on doit recevoir pour vrai ce qui ne pourrait être faux qu'on ne fût contraint d'admettre en Dieu des choses tout à fait contraires à la nature divine, comme d'être trompeur, ou sujet à d'autres imperfections que la lumière naturelle nous fait voir évidemment ne pouvoir être en Dieu. On ne suppose point la foi, ni de révélation particulière, touchant l'existence des corps, en supposant ce principe : donc, ce qui suit évidemment de ce principe, en n'y joignant que des choses dont je ne puis non plus douter que de ma propre existence, doit être regardé comme très-bien démontré; et par conséquent j'ai raison de prendre pour de véritables démonstrations les arguments qui suivent.

PREMIER ARGUMENT.

Nous pouvons tirer de la parole un argument certain de l'existence des corps, en y joignant le principe que Dieu n'est point trompeur. Car je ne puis douter que je ne croie parler depuis que je me connais, c'est-à-dire joindre mes pensées à de certains sons que je crois former par le corps, que j'ai supposé m'être uni, pour les faire entendre à d'autres personnes semblables à moi, que je suppose être autour de moi, et qui ne manquent point, à ce qu'il me semble, de faire entendre de leur part, ou par d'autres paroles que je m'imagine ouïr, ou par d'autres signes que je crois voir, qu'ils ont bien compris ce que je leur ai voulu dire.

Or, si je n'avais point de corps, et qu'il n'y eût point d'autres hommes que moi, il faudrait que Dieu m'eût trompé une infinité de fois, en formant dans mon esprit immédiatement par lui-même, et sans qu'on puisse dire qu'il en a pris occasion des mouvements qui se seraient faits dans mon

corps, puisqu'on suppose que je n'en ai point, toutes les pensées que j'ai eues de tant de divers sons, comme formés par les organes de mon corps, et en me répondant lui-même intérieurement si à propos, que je ne pouvais pas douter que ce ne fussent les personnes à qui je pensais parler qui me répondaient, et cela, non une fois ou deux, mais une infinité de fois.

Donc Dieu n'étant point trompeur, il faut nécessairement que j'aie un corps, et qu'il y ait d'autres hommes semblables à moi, et qui joignent comme moi leurs pensées à des sons pour me les faire connaître.

DEUXIÈME ARGUMENT.

J'ai appris diverses langues pour me faire entendre de différentes personnes. Je suis bien assuré que je ne les ai point inventées; et j'ai jugé fort différemment de ces langues, les unes m'ayant paru plus belles que les autres, et j'ai cru savoir fort certainement que les autres étaient plus nouvelles et les autres plus anciennes. Et j'ai aussi remarqué que, croyant parler à de certaines personnes, ils m'entendaient bien en leur parlant une de ces langues, et ne m'entendaient point en leur parlant l'autre.

Or, il faudrait attribuer à Dieu une conduite tout à fait indigne de lui, s'il n'y avait que lui et mon esprit; car il faudrait qu'il fût auteur de toutes ces différentes langues, sans qu'on en pût concevoir la moindre utilité, sinon qu'il eût eu dessein de se divertir et de me tromper, et que, me faisant croire que je parle tantôt l'une et tantôt l'autre, il me voulût aussi faire croire, en contrefaisant le personnage de ceux à qui je crois parler, qu'il y en avait qu'il n'entendait point, et d'autres qu'il entendait.

Je ne puis donc, sans croire des choses indignes de Dieu, supposer qu'il n'y a point d'hommes hors moi, et qu'il n'y a point d'autres êtres que Dieu et mon esprit.

TROISIÈME ARGUMENT.

J'ai cru ouïr une infinité de fois des hommes qui me parlaient, dont les uns m'ont paru me dire de fort bonnes choses, et d'autres de fort mauvaises, et qui eussent été capables de me faire beaucoup offenser Dieu, si j'eusse suivi les impressions que leurs paroles étaient capables de me donner; car il y en avait même qui m'eussent porté à croire qu'il n'y a point de Dieu. Or, je suis bien assuré que ces pensées ne venaient point de moi, puisque j'en avais beaucoup d'horreur; il faudrait donc qu'elles fussent de Dieu, qui m'aurait parlé intérieurement en la place de ces personnes, que je croyais me parler extérieurement. Or, l'idée que j'ai de l'Être parfait ne souffre point qu'on lui attribue une conduite si indigne de sa bonté; donc je dois regarder comme impossible la supposition qu'il n'y ait que Dieu et mon esprit.

QUATRIÈME ARGUMENT.

On peut tirer encore d'aussi forts arguments de l'art d'écrire, c'est-à-dire de former de certains caractères visibles qui pussent réveiller dans l'esprit de ceux qui les verraient les idées des sons, qui avaient déjà été pris pour signes des pensées. Je suis bien assuré que je n'ai point inventé cet art, et, quand je l'ai appris, je me suis imaginé que c'était d'autres personnes semblables à moi qui me l'apprenaient. Il faudrait encore que ce fût Dieu, qui eût joué tous ces personnages par les imaginations qu'il aurait mises dans mon esprit, comme pour se divertir avec moi. Pourrait-on le penser, et ne le pas croire trompeur? Mais depuis, ayant compris que la plus grande utilité de cet art était de se faire entendre aux personnes absentes qui pourraient, par le même moyen, nous rendre réponse sur ce que nous leur aurions écrit, ce qui pouvait quelquefois n'être qu'après un fort longtemps, quand elles étaient fort éloignées, je m'en

suis servi une infinité de fois à cette fin, et je n'ai pas manqué de recevoir la réponse au temps que j'avais pensé. Si l'une et l'autre, c'est-à-dire la lettre et la réponse, n'avaient été que des imaginations, que Dieu aurait mises dans mon esprit immédiatement par lui-même, pourrait-on douter qu'il n'eût pris plaisir à me tromper? Or, il faudrait bien que cela fût, s'il n'y avait que Dieu et mon esprit; donc cette hypothèse, enfermant tant de choses indignes de Dieu, doit être rejetée comme impossible.

CINQUIÈME ARGUMENT.

J'ai cru que l'art d'écrire avait produit une infinité de livres, et je me suis imaginé en avoir lu beaucoup, et sur différentes matières, que je suis bien assuré que je n'avais pas faits. Il y en avait de différentes histoires, écrites en diverses langues, dont les unes m'ont paru vraies, d'autres douteuses et d'autres fausses. J'ai pris pour vraies, au moins au regard des principaux incidents, celles qui rapportaient des choses comme s'étant passées de leur temps au vu et au su de tout le monde, ou qui étaient rapportées de la même sorte par plusieurs autres auteurs, qu'on ne pouvait pas croire raisonnablement s'être entendus ensemble pour mentir. J'ai pris pour douteuses celles qui n'étaient pas si bien attestées, et pour fausses celles qui étaient manifestement contraires aux vraies, ou que ceux qui les avaient composées n'avaient données que pour des fables, commes les poëmes et les romans. Que pourrais-je dire sur cela dans l'hypothèse qu'il n'y aurait que Dieu et mon esprit? Étant bien assuré que ce n'est pas moi qui ai composé ces histoires, il faudrait que ce fût Dieu qui en fût l'auteur, et qui les eût imprimées dans mon esprit et dans ma mémoire spirituelle, dans le temps même que je m'imaginais les lire dans les livres, et je ne saurais plus quel jugement en porter. Car, étant de Dieu, elles devraient toutes être vraies, sans en excepter les plus fausses, ce qui est une contradiction ridicule. Et les plus vraies de-

vraient être fausses, puisque, n'y ayant que Dieu et mon esprit, il ne se serait rien passé de tout ce qu'elles contenaient. En faut-il davantage pour démontrer l'absurdité de cette supposition, quand on connaît Dieu?

SIXIÈME ARGUMENT.

J'ai cru avoir lu d'autres de ces livres, sur toutes sortes de sujets. Il s'en trouve qui tendent à ruiner les plus grandes vérités, et même qu'il y a un Dieu; d'autres, comme ceux que je me suis imaginé être de poëtes païens, qui sont pleins de choses tout à fait contraires à l'honnêteté et à la pudeur. Puis-je croire sans impiété que Dieu aurait fait les uns et les autres, en me les imprimant immédiatement dans l'esprit? Il faudrait bien que je le crusse, si j'étais seul avec Dieu; car je suis bien assuré que ce n'est point moi qui les ai faits.

SEPTIÈME ARGUMENT.

Les sentiments de la douleur, de la faim, de la soif, peuvent, si l'on veut, ne rien prouver touchant l'existence de mon corps, étant considérés seuls; mais ils la prouvent démonstrativement, quand on y joint la considération de Dieu.

Quand j'ai cru avoir approché ma main trop près du feu, j'en ai senti une douleur cuisante, que j'ai appelée brûlure, qui m'a obligé de m'en retirer; et comme cette douleur a cessé ou beaucoup diminué, aussitôt que j'ai cru l'avoir tirée du feu, j'ai été porté à croire que Dieu m'avait donné ce sentiment de douleur pour la conservation de mon corps, ce qui serait inutile, et tout à fait indigne de lui, si je n'avais point de corps; donc j'ai un corps.

De temps en temps j'ai cru avoir besoin de manger et de boire, c'est-à-dire de faire entrer de la nourriture et de la boisson, que je me suis imaginé être des corps, dans celui que j'ai pensé être uni à mon esprit. Et j'ai été averti de ce besoin par un sentiment qui s'appelle faim et par un autre

qui s'appelle soif. Quand ces sentiments ont été grands, je m'en suis senti incommodé, et je me suis imaginé que mon cœur tombait en langueur ; mais, après que j'ai cru avoir bu et mangé, je me suis senti mieux. Ne serait-ce pas accuser Dieu d'une véritable illusion, s'il m'avait donné ces sentiments avec toute cette suite toujours uniforme une infinité de fois en ma vie, n'ayant point de corps qui eût besoin de tout cela?

HUITIÈME ARGUMENT.

Il en est de même des autres sensations. S'il avait plu à Dieu de me donner les sensations de la lumière, des couleurs, des sons, des odeurs, des saveurs, du froid, du chaud à propos de rien, je m'en étonnerais moins, et je ne doute pas qu'il ne le pût faire quand je n'aurais point de corps. Mais pourquoi aurait-il voulu, sinon à dessein de me tromper, ne me donner les sentiments de la lumière et des couleurs, au moins fort vifs, que quand je crois ouvrir les yeux, si je n'ai point d'yeux? Car, si je n'ai point d'yeux, l'imagination d'ouvrir les yeux ne peut avoir aucun rapport à ces sentiments de la lumière et des couleurs. Pourquoi ne me donnerait-il jamais, ou presque jamais, ce sentiment vif d'une lumière éclatante qui m'éblouit, sinon quand je crois être tourné vers un corps qu'on appelle le soleil, si ce corps n'est point? Pourquoi, ayant beaucoup de plaisir à entendre des sons fort harmonieux, ne me donne-t-il jamais ce plaisir, que quand je m'imagine qu'on remue à l'entour de moi quelques corps, dont je m'imagine que le mouvement est au moins l'occasion de me faire ressentir ces sons? Cette règle constante d'accompagner presque toujours ces sensations, quand elles sont vives, d'imaginations de corps, à qui je suis porté naturellement à les attribuer, comme étant au moins l'occasion qui fait que je les ai, pourrait-elle être en Dieu, s'il n'y avait point de corps? Et n'aurait-il pas fallu au moins qu'il nous eût donné quelque moyen d'éviter l'erreur où il était impossible que cela ne nous jetât?

TROISIÈME RÉFLEXION.

Cette réflexion regarde l'objection qu'on a voulu prévenir dans *la Recherche de la Vérité*, et qu'il était bien aisé de prévoir. C'est que l'on doit être assuré qu'il y a des corps avant que d'avoir la foi, puisque la foi suppose des corps : des prophètes, des apôtres, une Écriture sainte, des miracles : à quoi il répond en ces termes :

« Mais, si l'on y prend garde de près, on reconnaîtra que, « quoiqu'on ne suppose que des apparences d'hommes, de « prophètes, d'apôtres, d'Écriture sainte, de miracles, etc., « ce que nous avons appris par ces prétendues apparences « est absolument incontestable ; puisque, comme j'ai prouvé « en plusieurs endroits de cet ouvrage, il n'y a que Dieu « qui puisse représenter à l'esprit ces prétendues apparen- « ces ; et que Dieu n'est point trompeur ; car la foi même « suppose tout ceci : or, dans l'apparence de l'Écriture sainte, « et par les apparences des miracles, nous apprenons que « Dieu a créé un ciel et une terre, que le Verbe s'est fait « chair, et d'autres semblables vérités, qui supposent l'exis- « tence d'un monde créé : donc il est certain par la foi qu'il « y a des corps, et toutes ces apparences deviennent par « elle des réalités. »

Je ne sais, Monsieur, si je me trompe, mais je ne crois pas qu'il y ait jamais eu de cercle plus vicieux ; car il s'agit de savoir si, ayant supposé qu'il n'y a point de corps, et qu'il n'y a que Dieu et mon esprit, je puis demeurer dans cette supposition jusqu'à ce que j'aie la foi, et ne la quitter que par la foi. Et je soutiens que cela est impossible, et que la raison de cet auteur ne le prouve en aucune sorte ; car, dans cette supposition, tant que j'y demeure je suis obligé de croire qu'il n'y a que Dieu qui ait pu représenter à mon esprit tout ce que j'ai jamais lu de bon ou de mauvais dans les livres, que je sais bien n'avoir pas composés. Il m'aurait donc aussi bien représenté ce que je me suis imaginé avoir lu dans l'Al-

coran, que ce que j'ai cru avoir lu dans un livre appelé la Bible : donc, dans l'hypothèse qu'il n'y a que moi et mon esprit, si cette raison était bonne au regard de la Bible : que « Dieu n'étant point trompeur, et n'y ayant que lui qui ait pu « représenter à mon esprit ce que je me suis imaginé avoir « vu dans la Bible, cela me doit passer pour incontestable, » je ne vois pas pourquoi elle ne serait pas bonne au regard de l'Alcoran. Et ainsi je suis assuré que je ne pourrais sortir de cet embarras, qu'en me servant de la maxime que Dieu ne peut être trompeur, pour me convaincre de la fausseté évidente de cette supposition qu'il n'y a point de corps, mais seulement Dieu et mon esprit; et non pour en conclure qu'avant même d'avoir reconnu l'absurdité de cette hypothèse, des apparences de prophètes, d'apôtres, d'Écriture sainte et de miracles, nous pourraient suffire, pour nous faire ajouter foi à l'Écriture, et changer par là ces apparences en réalités.

Si on me peut montrer qu'il n'y a point en cela de contradiction, j'avouerai ingénument ma bêtise; car j'y en crois voir une manifeste.

QUATRIÈME RÉFLEXION.

Je ne sais comment il n'a pas pris garde que, si les principes qu'il a établis dans son *Traité de la Nature et de la Grâce*, étaient véritables, il faudrait qu'il rétractât ce qu'il a dit si positivement dans *la Recherche de la Vérité* : qu'avant la foi je ne puis être entièrement assuré qu'il y ait autre chose que Dieu et mon esprit; car il n'a point prétendu avoir tiré ces principes de la révélation divine, mais de l'idée de l'Être parfait; et néanmoins j'en puis conclure évidemment qu'il est impossible qu'il n'y ait que moi et mon esprit : donc, s'ils étaient vrais et nécessaires, comme le doivent être des principes, on peut être assuré de la fausseté de cette supposition, sans avoir recours à la foi : je me contenterai d'en rapporter deux ou trois exemples :

1. *Si Dieu veut agir au dehors, c'est qu'il veut se procurer un honneur digne de lui.* Or, d'une part je suis assuré qu'il a voulu agir au dehors, puisque je ne puis douter que je ne sois son ouvrage : et de l'autre, je sens bien que je ne suis pas capable de lui rendre un honneur digne de lui.

Donc, il faut qu'en agissant au dehors il ait en vue quelque autre chose que moi, qui lui ait pu rendre un honneur digne de lui : donc, je ne puis croire qu'il y ait seulement Dieu et mon esprit.

2. *Il n'est pas digne de l'Être parfait d'agir ordinairement par des volontés particulières; mais il est plus digne de lui d'agir comme cause universelle, dont les volontés sont déterminées à des effets particuliers par des causes occasionnelles.*

Or, si je n'avais point de corps, et que mon esprit fût sa seule créature, comme Dieu m'aurait créé par une volonté particulière, il ferait aussi mille et mille choses en moi par des volontés particulières, sans avoir des causes occasionnelles, surtout dans tout ce qui me paraît regarder un corps que je n'aurais point, et d'autres corps qui ne seraient point aussi.

Donc, il n'est pas vrai que je n'aie point de corps, et que mon esprit soit la seule créature de Dieu.

3. *Dieu agit par les voies les plus simples, et selon les lois générales* : or, ce ne serait pas si je n'avais point de corps, et qu'il n'agît qu'envers moi seul : donc il n'est pas vrai, etc.

Je ne demeure pas d'accord de ces démonstrations; parce que je ne demeure pas d'accord que les principes, dont on les tire, soient assez généraux et assez nécessaires, pour démontrer une proposition qui pourrait être contestée. Mais il me semble que la conclusion en est bien tirée : et par conséquent il faut qu'il reconnaisse, ou que ces maximes ne sont pas telles qu'il les a crues, ou qu'il a eu tort de dire qu'il n'y a que la foi qui puisse nous assurer qu'il y a des corps.

CONCLUSION.

Voilà, Monsieur, mes premières difficultés sur les sentiments particuliers de notre ami. Cela ne regarde pas encore ceux du *Traité de la Nature et de la Grâce ;* mais il a cru lui-même qu'ils y avaient bien du rapport, puisqu'il a souhaité qu'on les étudiât avant que d'examiner ceux de son Traité, et qu'il y renvoie expressément dans le premier chapitre de son troisième Discours. Je ne pouvais donc mieux faire, pour bien entrer dans les nouvelles pensées de son dernier ouvrage, que de commencer par là.

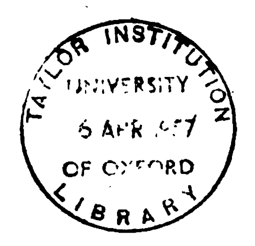
J'ai trouvé de plus de l'avantage pour lui et pour moi. C'est que je n'ai point eu besoin de lui opposer l'autorité de celui-ci, ou de celui-là, ce qui jette souvent dans des questions de fait assez ennuyeuses, ni de le combattre par les vieilles règles et les vieux principes d'une philosophie qu'il n'aurait pas approuvée. Je n'ai eu le plus souvent qu'à l'opposer à lui-même, qu'à le prier de prendre plus garde à ce qui se passe dans son esprit, qu'à l'avertir, comme il a fait si souvent les autres, de plus écouter la raison que les préjugés, et de le faire souvenir des maximes qu'il a établies pour se bien conduire dans la recherche de la vérité.

Si j'y ai bien réussi, je ne prétends point en tirer de gloire ; car je ne saurais dire comment tout cela m'est venu dans l'esprit, ne m'étant jamais formé jusqu'alors aucun sentiment sur cette matière ; de sorte que si l'on trouve que j'y aie donné quelque jour, j'avouerai sans peine qu'il faut qu'il y ait eu plus de bonheur que d'adresse.

Que si, au contraire, je m'étais trompé, et que je me fusse ébloui moi-même, lorsque je me suis imaginé avoir découvert l'éblouissement des autres, il serait juste que j'en portasse la confusion. Et il me semble, autant que je puis sonder le fond de mon cœur, que je n'en appellerais point, et que je ne trouverais point mauvais que l'on me traitât

comme je l'aurais mérité, si j'avais été assez imprudent pour parler avec tant de confiance, n'ayant pas raison; car c'est une faute humaine et pardonnable de tomber innocemment dans quelque erreur qui n'a point de mauvaise suite : mais en quelque matière que ce soit, on a de la peine à excuser un homme qui ne se contente pas de combattre ce qu'il aurait dû approuver, mais qui le fait avec tant de présomption, qu'il entreprend de faire passer les égarements de son esprit pour de véritables démonstrations.

Mais je dis plus, Monsieur; quand il n'y aurait rien que de solide dans tout ce que j'ai écrit sur ce sujet des idées (comme je vous avoue de bonne foi qu'il m'est impossible de croire autre chose, tant que je n'aurai point d'autre lumière que celle que j'ai maintenant) je serai très-aise que si notre ami n'en est pas persuadé, et qu'il demeure toujours dans ses premiers sentiments, il les défende du mieux qu'il pourra, sans m'épargner, et en se servant des termes qu'il jugera les plus propres à faire voir qu'il n'a point tort; mais que c'est moi qui ai combattu mal à propos cette belle maxime si digne de Dieu : *Que c'est en Dieu que nous voyons toutes choses.*



RÉPONSE

DU PÈRE MALEBRANCHE

AU LIVRE

DES VRAIES ET DES FAUSSES IDÉES

RÉPONSE

DU PÈRE MALEBRANCHE

AU LIVRE

DES VRAIES ET DES FAUSSES IDÉES.

CHAPITRE Ier. — La conduite que j'ai tenue touchant le *Traité de la Nature et de la Grâce*, par rapport à M. Arnauld, n'a pas dû lui inspirer le chagrin qui paraît dans sa critique.

I. Assurément, Monsieur, si le livre que vous m'avez fait la grâce de me communiquer ne portait point le nom de M. Arnauld, je demeurerais aujourd'hui dans le silence. Je crois me devoir cela à moi-même et au public, de ne point troubler mon repos par des livres contentieux, ni exciter les passions des autres hommes, en découvrant les faiblesses de ceux pour lesquels ils ont de l'aversion ou de l'estime. J'ai déclaré il y a longtemps cette disposition de mon esprit en ces termes : « Je ne répondrai point à tous ceux qui m'attaqueront sans m'entendre, ou dont les discours me donneront quelque sujet de croire qu'il y a quelque autre chose que l'amour de la vérité qui les fait parler. Pour les autres, je tâcherai de les satisfaire. » Et sans décider en faveur de l'esprit ou du cœur de M. Arnauld, rien n'est plus évident, lorsqu'on examine son livre, ou qu'il n'entend point mes sentiments, ou que ce n'est nullement l'amour de la vérité qui le fait parler.

II. Je crois, Monsieur, que vous êtes déjà assez persuadé que M. Arnauld ne me rend pas trop de justice ; et que le chagrin que ses amis lui ont inspiré contre moi, l'a séduit

et lui fait imaginer avec plaisir grand nombre de *variations* et de *contradictions* dans le livre de *la Recherche de la Vérité*. Mais il y a peu de gens qui aient autant d'équité et de pénétration d'esprit que vous en avez : les philosophes sont fort rares ; et la réputation de M. Arnauld domine de telle manière dans l'imagination de bien des gens, qui d'ailleurs pourraient juger des choses par eux-mêmes, que je crois devoir les obliger par mes réponses, ou à se taire, ou à examiner les contestations sur lesquelles ils veulent opiner. Enfin M. Arnauld est un critique trop illustre pour le traiter comme les autres ; et j'espère qu'on approuvera, nonobstant la protestation que j'avais faite, le dessein que je prends aujourd'hui de lui répondre, pour peu qu'on fasse de réflexion sur les raisons que je puis avoir d'en user ainsi.

III. Je ne sais, Monsieur, si je me trompe : mais il me semble que l'on est assez convaincu dans le monde, que M. Arnauld a du chagrin contre moi. Cela de plus est évident par le dessein qu'il a pris d'écrire contre un ouvrage dont il a parlé autrefois avec trop d'estime. Cela est clair par les circonstances du temps ; car il écrit aujourd'hui contre un livre qui paraît il y a plus de dix ans. Il écrit dans un temps où il a bien d'autres affaires, et qu'il emploie si utilement contre les hérétiques : dans un temps auquel on s'attend de voir une réponse de sa façon au *Traité de la Nature et de la Grâce*, qui certainement n'a nul rapport avec ce qu'il examine si au long dans son ouvrage, ainsi que je le ferai voir dans le chapitre qui suit. Enfin le chagrin de M. Arnauld est tellement répandu dans toute sa critique, que si la dixième partie des raisonnements qu'il m'y fait faire était effectivement de moi, bien loin d'avoir les qualités qu'il me donne en quelques endroits comme à son ami, je serais le plus ridicule de ceux qui se mêlent de raisonner. Aussi, Monsieur, je ne crains nullement que ceux qui savent exactement mes sentiments, et qui jugent de toutes choses avec un esprit d'équité, soient ébranlés par sa rigoureuse

critique. J'appréhende plutôt qu'ils ne se laissent aller à l'indignation qui s'excite naturellement dans l'esprit, lorsqu'on voit manifestement certains artifices que les passions fournissent abondamment, lorsqu'elles sont excitées, et qu'on ne se met point trop en peine de les réprimer.

IV. Cependant, Monsieur, je vous prie de repasser dans votre esprit la conduite que j'ai tenue à l'égard de M. Arnauld, par rapport au *Traité de la Nature et de la Grâce*, qui a excité tant de tempêtes, et qui a mis si fort en mouvement ses amis contre moi. Comme vous me connaissez depuis longtemps, et que je n'ai point eu de secret pour vous, vous savez la vérité de tout ce que je vas vous dire. Mais il est à propos que cela soit ici pour ceux à qui vous communiquerez ma réponse.

V. Vous savez, Monsieur, que je n'ai jamais cru que la grâce, qui n'a son efficace que d'elle-même, eût par elle-même l'effet qu'elle opère, lorsque nous en suivons les mouvements. Je n'ai jamais dit, ni même pensé que la grâce fût efficace par elle-même au sens de M. Arnauld, expliqué dans la troisième page de son second volume contre M. Mallet. J'en prends à témoin tous ceux à qui je puis avoir parlé de cette matière. Je dis ceci en passant, pour me justifier du prétendu changement dont on m'a injustement accusé, et que je préférerais néanmoins infiniment à l'obstination malheureuse dans laquelle vivent tranquillement bien des gens sous l'autorité infaillible de M. Arnauld et de quelques autres.

VI. Mais, Monsieur, quoique je fusse éloigné de ces sentiments dangereux, et que j'aie dit quelquefois seulement à quelques amis, que ce que Messieurs de Port-Royal avaient écrit sur la grâce était un galimatias où l'on ne pouvait rien comprendre; cependant je vivais avec une telle réserve, que je n'en parlais presque jamais à personne, de peur de rompre la charité, et de blesser certaines gens dont la délicatesse est extrême. Et parce que les sentiments que

j'avais, pour justifier la sagesse et la bonté de Dieu dans la construction de son ouvrage, étaient appuyés sur des idées qui ne sont pas assez communes; je gardais mes sentiments pour moi et pour quelques amis convaincus des mêmes principes; et principalement pour faire taire certains philosophes qui outrent la métaphysique, et qui rejettent sur la volonté absolue de Dieu tous les déréglements qui se trouvent non-seulement dans la nature, mais dans leur propre conduite.

VII. Cependant, comme il est difficile de retenir longtemps la vérité captive et de régler toujours ses paroles selon ses desseins, une dispute que j'eus comme par hasard avec une personne extrêmement remplie des sentiments de Jansénius, et tout à fait prévenue en sa faveur, trahit heureusement le désir que j'avais de conserver la paix, comme aux dépens de la vérité, et fut la cause de quelques mouvements qui m'ont donné bien de l'exercice, quelques mesures que j'aie prises pour conserver mon repos, sans abandonner ce que je dois à la vérité connue.

VIII. Car cette personne et quelques autres, après plusieurs éclaircissements, ayant enfin reconnu la solidité de mes principes, et la fausseté des sentiments qu'ils s'imaginaient auparavant être conformes à ceux de saint Augustin, dont l'Église a toujours approuvé la doctrine contre les ennemis de la grâce de Jésus Christ, eurent la générosité de déclarer que j'étais la cause de leur changement; générosité certainement extraordinaire : car rien n'est plus généreux que l'humilité chrétienne par laquelle non-seulement on reconnaît de bonne foi ses erreurs, mais encore qu'on doit ses meilleurs sentiments à une personne aussi peu éclairée que je le suis. Lorsqu'on est désabusé par des personnes dont le mérite et la science sont connus, on le dit sans peine, car l'amour-propre y trouve son compte. Mais on a honte de devoir quelque chose qu'on estime à une personne pour laquelle il semble que bien des gens n'aient que du mépris.

IX. Lorsqu'on est frappé par l'évidence de la vérité, on s'imagine facilement que tous les autres en seront frappés de la même manière, et certainement cela devrait être. Ainsi ces personnes qui étaient tout nouvellement convaincues de mes sentiments, ne cessaient point de me presser que je misse sur le papier mes pensées, prétendant qu'elles feraient sur bien des gens le même effet qu'elles avaient fait sur leur esprit, quelque prévenus qu'ils fussent des sentiments contraires. Mais pour moi, faisant peut-être d'abord plus de réflexion qu'eux sur la disposition où je voyais les esprits, je ne croyais pas que le temps de parler fût encore venu. L'aversion naturelle que j'ai pour les contestations, la crainte d'exciter les passions des hommes, source féconde de maux et présents et futurs, et sur le tout un chagrin mortel qui me désole lorsqu'il faut monter sur le théâtre et parler au monde, me fit quelquefois mettre en colère contre leurs sollicitations importunes. Néanmoins, après environ un an de refus et de combats, fatigué par leurs raisons, et, je vous l'avoue, Monsieur, pressé par les mouvements de ma conscience, je me mis à composer les trois discours qui font tout le *Traité de la Nature et de la Grâce*, que l'équité voudrait qu'on ne regardât encore que comme un essai, ainsi que j'en ai averti dans l'Avis au lecteur. Je fis ces trois discours dans le dessein de n'en point permettre l'impression, et j'évitai avec un soin particulier tout ce qui pouvait blesser les personnes les plus chagrines et les plus délicates.

X. En effet, Monsieur, si vous y prenez garde, bien loin d'offenser personne dans ce Traité, j'y parle comme si on n'avait jamais disputé sur les matières de la grâce. J'y parle comme si j'écrivais pour les hommes du nouveau monde : et quoique j'y aie inséré bien des choses pour contenter ceux qui ne sont point de mon sentiment, je défie qu'on me montre que j'y attaque ni directement, ni indirectement ceux qui ont troublé la paix de l'Église par leurs contestations indis-

crètes. Je défie qu'on me montre dans ce Traité un seul mot qui marque de l'aigreur ou du mépris pour personne, quoique, dans le temps que je le composais, j'eusse déjà assez de sujet de mécontentement contre ceux qui dans la suite s'en sont si étrangement formalisés.

XI. Vous savez, Monsieur, que quelque temps après qu'il fut composé, je vous en envoyai une copie, afin que vous la fissiez tenir à M. Arnauld; et que je vous priai en même temps de lui écrire, que s'il voulait se donner la peine de le lire et d'en dire son avis, j'exigeais de lui cette condition, qu'il n'en jugeât qu'après l'avoir examiné de telle manière qu'il fût assuré qu'il l'entendait parfaitement. Car je savais bien ce que fait sur l'esprit une prévention de cinquante années, la considération où il est dans un parti qui l'a toujours regardé comme le généreux défenseur des sentiments contraires aux miens, et tant d'autres qualités qui ne donnent que du mépris pour tout ce qui peut venir d'une personne qui me ressemble. Il voulut bien accepter cette condition. Néanmoins, si vous vous souvenez de ses lettres, il fut six ou sept mois sans en rien lire, quoique vous eussiez la bonté de l'en solliciter de ma part. Enfin, au lieu de vous écrire, ou à moi, comme il aurait bien pu le faire, et observer la condition qu'il avait acceptée et sur laquelle il avait pris sujet de différer si longtemps, il écrivit à Paris : « qu'il avait été obligé de parcourir le Traité avec beaucoup de précipitation, et que les conséquences lui en paraissaient terribles. » Je ne doutais nullement pour les raisons que je viens de vous dire, et pour plusieurs autres, que s'il n'observait point la seule condition que j'avais exigée, il en jugerait comme il avait fait ; et je n'avais même guère d'espérance qu'il en jugeât autrement, quand il l'aurait observée.

XII. Le prétexte que prit M. Arnauld pour « parcourir le Traité avec beaucoup de précipitation, » c'est, dit-il, « qu'il savait de bonne part qu'on songeait à l'impression. »

Cela est vrai, Monsieur, et en voici la raison. Que M. Ar-

nauld ait ou n'ait point jugé du Traité avant la lettre qu'il écrivit, à cause de l'impression qu'on en voulait faire, je n'en puis rien assurer. Je sais néanmoins de personnes dignes de foi, qu'il en avait parlé avec le dernier mépris, et j'ai quelque peine à croire tout ce qu'on m'en a dit. Mais si M. Arnauld n'en parlait point où il est, on n'en parlait que trop à Paris. Car on me rapporta alors tant d'impertinences que ses amis m'attribuaient, et on me sollicita de telle manière que j'en permisse l'impression, afin que chacun pût se désabuser des bruits qu'on faisait courir, qu'enfin j'écrivis, car j'étais pour lors à la campagne depuis quelque temps, qu'on fît ce qu'on jugerait à propos. Je croyais devoir cela à la vérité et à la justice que chacun se doit à soi-même.

XIII. Mais, Monsieur, pour lire le Traité avec attention, il ne faut pas assurément six heures : et pour le comprendre parfaitement, certainement il ne faut pas six jours à une personne qui a autant d'étendue et de pénétration d'esprit que M. Arnauld. Cependant il oublie sa promesse ; il le parcourt avec précipitation ; il en juge ; et enfin il en écrit, non à vous, Monsieur, ou à moi, mais à un ami, qui pouvait dire à ses amis ce que je voulais qu'il n'y eût que vous et moi qui sussions. Mais de plus, quoique je ne puisse dire précisément combien de temps il s'est passé depuis la lettre de M. Arnauld jusqu'à ce que le Traité fût imprimé, je pense que du moins il s'est écoulé trois mois, temps assez considérable pour examiner un livret, dont les principes sont, ce me semble, assez simples et faciles à concevoir pour ceux qui ont autant d'avances qu'en a M. Arnauld. Mais enfin, il y a maintenant plus de quatre ans qu'il demeure dans le silence par rapport à vous et à moi touchant ce petit ouvrage.

Il n'est pas nécessaire, Monsieur, que je vous fasse penser, ni ceux qui liront ceci, à la conduite du monde la plus irrégulière que les amis de M. Arnauld ont tenue à mon égard touchant le *Traité de la Nature et de la Grâce;* cela n'a point directement de rapport à mon sujet. Bien loin de pren-

dre plaisir à réveiller certaines idées, je voudrais plutôt les ensevelir dans un éternel oubli. Plût à Dieu que moi-même j'en pusse perdre entièrement le souvenir ! Mais j'ai cru devoir vous représenter en peu de mots tout ce qui s'est passé entre M. Arnauld et moi, par rapport au Traité qui le rend d'une humeur fâcheuse, afin que vous reconnaissiez que je n'ai point manqué en cela à aucun des devoirs de l'estime et de l'amitié, et que chacun tâche de découvrir quel peut être le principe de son chagrin et de sa grande délicatesse.

CHAPITRE II. — M. Arnauld n'a pas dû sous un faux prétexte prendre le change ni le donner aux autres, examinant du livre de *la Recherche de la Vérité* ce qu'il y a de plus abstrait et ce qui n'a nul rapport au *Traité de la Nature et de la Grâce,* pour prévenir contre moi le grand nombre de ceux qui aimeront mieux le croire sur sa parole que de se fatiguer sur un procès de métaphysique.

I. Quoique ce soit uniquement le *Traité de la Nature et de la Grâce* qui ait mis M. Arnauld de mauvaise humeur, qu'il y ait plus de quatre ans qu'il en a marqué son chagrin, et qu'il ait même engagé sa parole, non-seulement dans le livre auquel je réponds présentement, mais encore dans des lettres à ses amis, qu'il le combattrait par un écrit public : cependant ce n'est point cela aujourd'hui. Il a cherché le sentiment le plus métaphysique et le plus abstrait qui soit dans la *Recherche de la Vérité,* et qui certainement, au sens qu'il le combat, n'a nul rapport au *Traité de la Nature et de la Grâce,* ainsi que je ferai voir dans ce chapitre. Et cela apparemment pour amuser le tapis, et faire croire cependant à ceux qui sont prévenus en sa faveur, qui pour la plupart ne se donneront pas la peine d'examiner dans le fond qui aura raison, que je suis un visionnaire qui me perds « dans ma nouvelle philosophie des idées, » et qui au lieu de « chercher l'intelligence des mystères de la grâce dans la lumière des saints, la cherche dans mes propres pensées. » Mais voici le prétexte dont il se sert pour prendre le change, ou pour le donner aux autres.

II. Dans une édition du *Traité de la Nature et de la Grâce*, on y a mis une lettre, dont voici l'extrait que cite M. Arnauld, et sur lequel il prétend justifier le dessein qu'il a pris d'attaquer ce que je crois de la « nature des idées, pour lui servir de préambule » à l'ouvrage qu'on attend de lui sur le *Traité de la Nature et de la Grâce*.

Extrait de la Lettre qui est au commencement d'une édition du *Traité de la Nature et de la Grâce*. — « Je crois, « Monsieur, devoir vous dire que pour entendre cet ou« vrage il serait à propos que vous sussiez bien les principes « établis dans la *Recherche de la Vérité*, ou que vous eussiez « lu les Éclaircissements qui composent le troisième tome, « ou du moins ceux-ci : *le premier, celui du péché originel*, « *celui de la nature des idées, et principalement les deux* « *derniers*, dont l'un est contre la prétendue efficace des « causes secondes, et l'autre explique comment Dieu agit « par les voies les plus simples. Je vous envoie aussi, Mon« sieur, un Éclaircissement qu'il semble que l'auteur ait « composé pour ceux à qui ses principes ne sont point assez « familiers ; de sorte qu'il pourra en quelque manière vous « tenir lieu de ce que vous devriez avoir lu avant ce Traité. « Je suis, etc. »

Voici maintenant l'usage que M. Arnauld fait de cet extrait.

M. Arnauld. — III. « Je suis donc en repos de ce côté-là. Mais je crains que vous ne soyez surpris de voir que ce n'est pas encore l'ouvrage que vous attendiez, et que ce n'en peut être que le *préambule*. Voici ce qui en a été la cause.

« Notre ami nous a avertis dans la seconde édition de son *Traité de la Nature et de la Grâce*, que pour le bien entendre il serait à propos que l'on sût les principes établis dans le livre de *la Recherche de la Vérité ;* et il a marqué en particulier ce qu'il y a enseigné de la nature des idées, c'est-à-dire de l'opinion qu'il a que nous voyons toutes choses en Dieu.

« Je me suis donc mis à étudier cette matière, et m'y étant appliqué avec soin, j'ai trouvé si peu de vraisemblance, pour ne rien dire de plus fort, dans tout ce que notre ami enseigne sur ce sujet, qu'il m'a semblé que je ne pouvais mieux faire que de commencer par là à lui montrer qu'il a plus de sujet qu'il ne pense de se défier de quantité de spéculations qui lui ont paru certaines, afin de le disposer par cette expérience sensible à chercher plutôt l'intelligence des mystères de la grâce dans la lumière des saints, que dans ses propres pensées. »

Et dans la conclusion du livre : « Voilà, Monsieur, mes premières difficultés sur les sentiments particuliers de notre ami. Cela ne regarde pas encore ceux du *Traité de la Nature et de la Grâce ;* mais il a cru lui-même qu'ils y avaient bien du rapport, puisqu'il a souhaité qu'on les étudiât avant que d'examiner ceux de son Traité, et qu'il y renvoie expressément dans le premier chapitre de son troisième discours. Je ne pouvais donc mieux faire, pour bien entrer dans les nouvelles pensées de son dernier ouvrage, que de commencer par là. » C'est là, Monsieur, tout ce que dit M. Arnauld dans son livre *des Vraies et des Fausses Idées*, pour conclure qu'il ne pouvait mieux faire pour entrer dans les nouvelles pensées de mon dernier ouvrage, que de commencer par là.

IV. Mais pour peu d'attention que vous apportiez à la lecture de l'extrait de cette lettre, qui a été imprimée dans la seconde édition du Traité, et dont parle M. Arnauld, vous verrez clairement qu'il aurait mieux fait de combattre l'éclaircissement, « qu'il semble, comme dit la lettre, que l'auteur ait composé pour ceux à qui ses principes ne sont point assez familiers : de sorte, continue-t-elle, qu'il pourra en quelque manière vous tenir lieu de ce que vous devriez avoir lu avant ce traité. » Cela est déjà assez clair.

Que si M. Arnauld en voulait absolument au livre de *la Recherche de la Vérité*, pour guérir au plus tôt le mal qu'il avait fait en le louant autrefois avec excès, il aurait en-

core mieux « fait, pour entrer dans mes nouvelles pensées, » puisqu'il voulait suivre l'avis de la lettre, d'attaquer principalement les deux derniers éclaircissements. Car l'auteur de la lettre conseille principalement « ces deux derniers, dont l'un est contre la prétendue efficace des causes secondes, et l'autre explique comment Dieu agit par les voies les plus simples. »

Enfin M. Arnauld pouvait mieux faire en combattant le premier éclaircissement de *la Recherche sur la Vérité*, car j'y explique la liberté; ou en réfutant l'éclaircissement du péché originel, car le péché originel, aussi bien que la liberté, a beaucoup de rapport à la grâce. De sorte qu'en suivant l'avis de la lettre, qu'il dit avoir été la cause du dessein qu'il a pris, il se trouve « qu'il ne pouvait plus mal faire pour entrer dans mes nouvelles pensées. »

Mais quoi! l'auteur de la lettre a marqué en particulier, dit M. Arnauld, ce que j'enseigne de la nature des idées. Je n'ai rien à répondre, si ce n'est que c'est un fait. Il n'y a qu'à lire pour s'éclaircir si la lettre contient l'extrait tel que je viens de le transcrire.

V. M. Arnauld, dans la conclusion de sa critique, prétend encore justifier par une citation son dessein extraordinaire. Et comme il n'apporte que la lettre que je viens d'examiner, et cette citation, pour prouver qu'il *ne pouvait mieux faire*, que de composer un livre de plus de trois cents pages, pour lui servir de *préambule* à celui qu'on attend depuis si longtemps contre le livret *de la Nature et de la Grâce*, trois fois plus petit que ce *préambule*, il est à propos que je mette ici le premier article du troisième discours, avec la citation qui fait dire à M. Arnauld, que je *renvoie expressément* à ce que j'ai enseigné de la nature des idées, si on veut entendre le *Traité de la Nature et de la Grâce*.

Troisième discours de la Nature et de la Grâce. — « Il n'y « a rien de plus informe que la substance des esprits, si on « la sépare de Dieu : car qu'est-ce qu'un esprit sans intelli-

« gence et sans raison, sans mouvement et sans amour? Cependant, c'est le Verbe et la sagesse de Dieu qui est la raison universelle des esprits; et c'est l'amour par lequel « Dieu l'aime, qui donne à l'âme tout le mouvement qu'elle « a vers le bien. L'esprit ne peut connaître la vérité que par « l'union naturelle et nécessaire avec la vérité même : il ne « peut être raisonnable que par la raison : enfin, il ne peut « en un sens être esprit, intelligence, que parce que sa propre substance est éclairée, pénétrée, perfectionnée par la « lumière de Dieu même. J'ai expliqué ailleurs ces vérités. « De même, la substance de l'âme n'est capable d'aimer le « bien que par l'union naturelle et nécessaire avec l'amour « éternel et substantiel du souverain bien : elle n'avance « vers le bien qu'autant que Dieu la transporte : elle n'est « volonté que par le mouvement que Dieu lui imprime sans « cesse ; elle ne vit que par la charité ; elle ne veut que par « l'amour du bien dont Dieu lui fait part, quoiqu'elle en « abuse. Car enfin, comme Dieu ne fait et ne conserve les « esprits que pour lui, il les porte vers lui tant qu'il leur « conserve l'être; il leur communique l'amour du bien autant qu'ils en sont capables. Or ce mouvement naturel et « continuel de l'âme vers le bien en général, vers le bien « indéterminé, vers Dieu, c'est ce que j'appelle ici *volonté*, « parce que c'est ce mouvement qui rend la substance de « l'âme capable d'aimer différents biens. »

Mon dessein dans ce premier article est de déterminer précisément ce que j'entends par le mot de *volonté*. Car j'ai toujours cru que les termes les plus communs sont les plus confus, quoiqu'on s'imagine les bien entendre, à cause qu'ils sont familiers. Cela est visible. Mais il est encore plus visible que ce que je dis depuis le commencement de cet article jusqu'à ces paroles, *j'ai expliqué ailleurs ces vérités,* et où je renvoie à ce que j'ai enseigné de la *nature des idées,* n'est qu'une entrée de discours, qu'on pourrait absolument retrancher sans nuire à la suite. Mais dans les discours il y

faut des ornements ou des *préambules*, et je ne crois pas qu'on trouve que celui-ci soit trop long et tout à fait éloigné du sujet dont je traite.

VI. Mais pourquoi l'auteur de la lettre a-t-il marqué, non *en particulier*, comme le dit M. Arnauld, mais entre plusieurs choses, le lieu où je traite de la nature des idées? Puisqu'il faut rendre raison de tout, en voici, Monsieur, la véritable.

C'est que j'ai cité deux fois ce même endroit à la marge du *Traité de la Nature et de la Grâce*. Je l'ai cité dans le premier article du troisième discours, afin qu'on pût s'instruire à fond si on le voulait des vérités qui sont renfermées dans ce même article. Mais je l'ai cité plus utilement à la marge du septième article du premier discours, de laquelle citation M. Arnauld ne parle point, et de laquelle seule il devait parler : car ce n'est que par cette citation que ce que je dis de la nature des idées a quelque rapport au *Traité de la Nature et de la Grâce*. Je vous prie, Monsieur, de prendre garde à ceci.

VII. J'ai prouvé dans *la Recherche de la Vérité*, que nous voyons en Dieu toutes les choses dont nous avons des idées claires, c'est-à-dire dans une nature immuable, dans la sagesse éternelle, dans la raison universelle, j'ai prouvé que tous les esprits avaient un bien commun, la raison, qui éclaire tous les hommes, et par laquelle seule ils peuvent avoir entre eux, et même avec Dieu, une véritable société et communion de pensées et de mouvements. En un mot, j'ai prouvé dans l'éclaircissement que je cite, que si ce n'était pas la sagesse de Dieu même qui nous éclairât, si nous n'avions pas tous, lorsque nous rentrons en nous-mêmes, l'idée d'un ordre tellement immuable par sa nature, que Dieu même ne le peut changer et n'en pas suivre les lois, parce qu'il aime invinciblement sa sagesse et ne peut se démentir soi-même ; il n'y aurait plus de preuve démonstrative de la morale et de la religion, ni même aucune science véritable.

VIII. Car comment pourrait-on prouver à un libertin que la nature est déréglée, s'il n'y avait point d'ordre immuable et nécessaire? Il n'a qu'à répondre hardiment que Dieu a fait les esprits pour les corps, pour boire, manger, jouir en repos des objets sensibles. Comment lui prouvera-t-on que Dieu récompensera les bonnes œuvres, et punira les crimes, et même que le juste et l'injuste n'est point un fantôme dont on se sert pour faire peur aux crédules? Le libertin n'a qu'à dire fièrement et brutalement, que la sagesse ou la raison de Dieu est bien différente de la nôtre; qu'il nous paraît juste de récompenser ce qu'on appelle de bonnes œuvres; mais que ce qui paraît juste ne l'est nullement, ou ne l'est nullement à l'égard de Dieu, qui est le maître absolu de ses créatures; que sa sagesse, enfin, et sa justice, si on veut lui attribuer ces qualités, n'ont rien de commun avec nos faibles pensées.

IX. Ainsi voulant justifier dans le *Traité de la Nature et de la Grâce*, la sagesse de Dieu dans la construction de son ouvrage; voulant prouver que Dieu est toujours sage, juste, bon, et faire concevoir quelque chose par les termes de sagesse, de justice et de bonté, je devais renvoyer à ce que j'ai prouvé, ce me semble, incontestablement dans l'Éclaircissement sur la nature des idées. Mais tout le *Traité de la Nature et de la Grâce* ne suppose rien de ce que combat M. Arnauld dans son livre *des Vraies et des Fausses Idées,* dont il fait son *préambule*, pour renverser ce qu'il appelle *mes nouvelles pensées*. Et pourvu qu'il veuille bien demeurer d'accord que lorsqu'on dit que Dieu est juste, bon, sage, on ne prononce point des mots vides de sens, mais qu'on réveille des idées qui sont communes à tous ceux qui rentrent en eux-mêmes, pour y consulter la sagesse éternelle qui parle à tous les esprits immédiatement et par elle-même, comme le dit saint Augustin en plusieurs endroits; je lui accorde, par rapport seulement à mon Traité, tout ce qu'il avance d'extraordinaire et sans preuve dans son grand *préambule* de trois cents pages.

X. Mais, Monsieur, afin que vous voyiez clairement la raison de ma citation, et pourquoi *uniquement je renvoie expressément*, comme dit M. Arnauld, *à l'Éclaircissement de la nature des idées*, car je ne l'ai cité que deux fois; voici l'article VII du premier discours *de la Nature et de la Grâce*, avec la citation en marge.

Art. VII. « Si je n'étais persuadé que tous les hommes ne « sont raisonnables que parce qu'ils sont éclairés de la sa« gesse éternelle, je serais sans doute bien téméraire de « parler des desseins de Dieu, et de vouloir découvrir quel« ques-unes de ses voies dans la production de son ouvrage; « mais comme il est certain que le Verbe éternel est la rai« son universelle des esprits, et que par la lumière qu'il ré« pand en nous sans cesse nous pouvons tous avoir quelque « commerce avec Dieu, on ne doit point trouver à redire « que je consulte cette lumière, laquelle quoique substantielle « à Dieu même, ne laisse pas de répondre à tous ceux qui « savent l'interroger par une attention sérieuse. »

Art. VIII. « J'avoue néanmoins que la foi enseigne beau« coup de vérités qu'on ne peut découvrir par l'union natu« relle de l'esprit avec la *raison*. La vérité éternelle ne ré« pond pas à toutes nos demandes; car nous demandons « quelquefois plus que nous ne pouvons recevoir ; mais il ne « faut pas que cela nous serve de prétexte pour couvrir notre « paresse et notre inapplication. »

Art. IX. « Le commun des hommes se lasse bientôt dans « la prière naturelle, que l'esprit par son attention doit faire « à la vérité intérieure, afin qu'il reçoive la lumière et l'in« telligence ; et fatigués qu'ils sont de cet exercice pénible, « ils en parlent avec mépris, ils se découragent les uns les « autres, et mettent à couvert leur faiblesse et leur igno« rance sous les apparences trompeuses d'une fausse hu« milité. »

Il est donc visible, que M. Arnauld est trop éclairé pour avoir pu croire qu'effectivement il était à propos qu'il com-

battît ce que j'enseigne des idées par un livre qui lui servit de *préambule* à son grand dessein, qu'il promet depuis longtemps d'exécuter au plus tôt. Néanmoins *il ne pouvait mieux faire;* mais pour d'autres raisons que celles qu'il donne, et qu'il n'est pas, ce me semble, trop difficile de reconnaître. Je ne vous les dirai pas, Monsieur, afin qu'on ne m'accuse pas de juger des intentions secrètes. Je serai content, pourvu que vous soyez persuadé qu'il n'a pas pu prendre le change, ni dû le donner aux autres, en laissant le *Traité de la Nature et de la Grâce*, pour des questions abstraites dont peu de gens sont capables; et surprendre ainsi le public par la réputation qu'il a heureusement acquise, et dont j'appréhende pour lui qu'un jour il ne rende compte.

CHAPITRE III. — Raisons pour lesquelles M. Arnauld est indispensablement obligé de donner incessamment son examen du *Traité de la Nature et de la Grâce*. Dogme nouveau qu'il avance sur la grâce et la prédestination.

Il y a, Monsieur, bien des raisons de justice, de charité, de religion et d'honneur qui obligent M. Arnauld à faire paraître incessamment ce qu'il pense sur le *Traité de la Nature et de la Grâce*. Je vous prie d'y faire attention; en voici les principales.

I. Il y a environ quatre ans qu'il me l'a promis, et il y en a deux ou trois qu'il l'a promis au public, j'entends à ses amis, qui n'ont rendu que trop publique la promesse qu'il leur en a faite. Il y est donc engagé par honneur.

II. En second lieu, on lui a fait savoir que le jugement qu'il en a porté il y a plus de quatre ans, « après l'avoir parcouru avec beaucoup de précipitation, » comme il le dit lui-même dans sa lettre, contre la condition que j'avais exigée, et qu'il avait acceptée, m'avait attiré le mépris, la calomnie et l'indignation de bien des gens. Il y est donc obligé par justice.

III. En troisième lieu, il sait qu'avant même que ce Traité

fût composé, les principes qui y sont expliqués ont fait abandonner ce qu'il appelle les bons sentiments à des personnes qui en étaient auparavant fort persuadées. Il doit donc par charité faire voir incessamment à ces *pauvres dévoyés* qu'ils s'égarent et les rappeler au troupeau qui se dissipe, et qui se dissipera, s'il n'y veille.

IV. Enfin, il y est obligé par principe de religion ; car le *Traité de la Nature et de la Grâce* étant fait pour justifier aux philosophes la sagesse et la bonté de Dieu dans la construction de son ouvrage, pour nous faire aimer Dieu et nous lier à Jésus-Christ, ayant rapport à ce qu'il y a de plus saint dans la foi que nous professons, si mes principes sont faux, rien n'est plus pressant pour un homme qui a de l'amour pour la religion, que de marquer précisément où je me trompe.

V. Mais, Monsieur, ajoutez à tout cela qu'il y a longtemps que c'est une chose publique, que M. Arnauld a déjà écrit contre mon Traité. Une personne d'honneur m'a dit à moi-même et à plusieurs autres, il y a plus d'un an, qu'il en avait lu vingt-cinq cahiers. Que sont devenus ces écrits? S'ils sont solides, pourquoi en prive-t-on le public? Ils sont maintenant nécessaires. M. Arnauld ne sait-il pas que le monde est soupçonneux et malin? Ne voit-il pas qu'on pourra croire que son livre *des Vraies et des Fausses Idées*, au temps auquel il paraît, est une approbation authentique du *Traité de la Nature et de la Grâce*; où il est parlé de matières qu'il a bien plus à cœur qu'une question abstraite sur laquelle il n'a nul engagement, et qui est tirée d'un ouvrage qu'il estimait autrefois lorsqu'il s'imaginait que j'étais dans ses sentiments aussi bien que de ses amis.

VI. En vérité, Monsieur, je plains notre ami, s'il est si fort vendu à l'amitié de certaines gens, ou tellement esclave du rang qu'il tient dans l'esprit de ses disciples, qu'il sacrifie la vérité pour conserver la place qu'il a dans leur esprit et dans leur cœur. Quoiqu'il écrive utilement contre les héré-

tiques, il travaillerait bien plus utilement pour la religion et pour ceux qu'il abuse depuis si longtemps, si, quittant ses préjugés, il examinait de nouveau ses sentiments sur la grâce par les ouvrages de saint Augustin et des autres pères, par le concile de Trente, et par le secours des livres qu'on a faits pour lui montrer qu'il se trompe, et renonçât enfin à des opinions particulières dont les conséquences font horreur, qu'il avance néanmoins comme des dogmes de foi, et qu'il fait dire aux pères qui certainement ont enseigné tout le contraire. Cela lui serait plus glorieux devant Dieu [1], je ne dis pas que de démontrer que l'homme est à lui-même sa lumière et sa raison, contre ce qu'enseigne l'auteur de *la Recherche de la Vérité,* je dis que de terrasser M. Claude et tout le parti. Il faut de la vertu, et une vertu héroïque et chrétienne, non pour dire en général qu'on est homme sujet à l'erreur, mais pour reconnaître ses erreurs à se couvrir de confusion devant des hommes qu'on rencontre à tous moments afin de plaire à la vérité qui nous pénètre, mais qui ne se présente point devant nous.

VII. J'ai été surpris, je vous l'avoue, lorsqu'en lisant le deuxième volume de M. Arnauld contre M. Mallet, j'y ai trouvé encore ces paroles, que je vous prie d'examiner avec soin : car c'est à cela que notre ami pense que se réduit tout ce qu'on peut dire de solide sur la prédestination.

Défense de la Traduction de Mons contre M. Mallet, deuxième volume, page 3. — « En un mot, tout ce qu'il peut y avoir de solide dans la dispute de la prédestination, se réduit à savoir si les mérites des saints auxquels Dieu a destiné le royaume du ciel pour récompense, sont l'effet d'une Grâce dont ils usent bien ou mal, comme il leur plaît; ou si ce sont des dons de Dieu, parce que les saints ne les ont,

[1] C'est que, selon le sentiment de M. Arnauld, l'âme contient en elle-même toutes les vérités qu'elle contemple. La suite éclaircira cette pensée.

qu'autant que Dieu les leur fait avoir par l'efficace de sa Grâce.

« Si les mérites, continue-t-il, étaient l'effet d'une grâce de la première sorte, comme ils ne seraient pas proprement des dons de Dieu, il faudrait avouer, que la prédestination serait tout à fait dépendante de la prévision des mérites. Mais il n'y a que les pélagiens qui puissent avoir cette pensée; et c'est un article de notre foi, que tous nos mérites sont des dons de Dieu, et qu'il ne donne ses récompenses éternelles qu'aux bonnes œuvres qu'il nous a fait faire. *Tanta est*, dit saint Célestin, ou quelque autre qui a fait le recueil des autorités du siége apostolique joint à la lettre de ce pape, *erga homines bonitas Dei, ut nostra velit esse merita, quæ sunt ipsius dona, et pro his quæ largitus est, æterna præmia sit donaturus*. Et la raison que ce recueil en apporte, est que Dieu fait en nous, que nous voulons et que nous faisons ce qu'il veut. *Agit quippe in nobis, ut quod vult, et velimus et agamus*. Et le deuxième concile d'Orange, etc. »

VIII. Quoi! M. Arnauld soutient encore que les mérites des saints s'acquièrent par une « grâce dont ils n'usent pas bien ou mal, comme il leur plaît : » mais de plus il prétend que ce sentiment tant de fois condamné est *un article de notre foi*, et traite de *pélagiens* ceux qui soutiennent le contraire? Où est la tradition de ce nouveau dogme? Quel est le concile nouveau qui a corrigé celui de Trente, et fait un *article de foi* du sentiment que ce concile œcuménique a condamné (ou il n'a condamné personne) par ces paroles : *Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum, nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam justificationis gratiam se disponat ac præparet, neque posse dissentire, si velit...., anathema sit*. Voilà les hérétiques devenus catholiques sur les matières de la grâce : car je ne crois pas qu'il s'en trouve un seul qui ne soit pas tout prêt de recevoir le prétendu dogme de M. Arnauld, si ce n'est peut-être, qu'il refuserait d'en faire

un article de sa foi. Mais les Pères du concile de Trente sont de mauvais pélagiens, ainsi que les hérétiques les ont appelés tant de fois sur les mêmes principes sur lesquels M. Arnauld prononce, « Qu'il n'y a que les pélagiens qui aient cette pensée, que les mérites sont l'effet d'une grâce dont nous usons bien ou mal, comme il nous plaît. »

IX. Mais quoi! les Pères assurent que nos mérites sont des dons de Dieu? oui sans doute. Le concile en convient aussi. Car tous les catholiques conviennent que sans la grâce nous ne pouvons faire aucun bien, ni acquérir aucun mérite. On convient que nous ne pouvons même vouloir faire le bien sans le secours du ciel : *Voluntas præparatur a Domino*. Mais que ce secours soit invincible, qu'il ne soit pas véritablement en notre pouvoir d'en bien ou d'en mal user, comme il nous plaît; pure pétition de principe. C'est ce que les Pères et les conciles n'ont jamais défini. C'est plutôt ce qu'ils ont condamné, bien loin d'en faire un dogme, et de traiter de *pélagiens* ceux qui ne veulent pas le recevoir.

X. Vous donnez, Monsieur, dix pistoles à un pauvre pour lui avoir du pain pour sa famille. Ce pauvre pourra-t-il raisonnablement refuser de reconnaître, que ce pain est un effet de vos libéralités, à cause qu'il aura toujours eu le pouvoir de faire de votre argent, l'usage que fit l'enfant prodigue des biens paternels? De plus, ce pauvre aurait pu par d'autres voies nourrir sa famille. Mais on convient, qu'on ne peut ni faire, ni même vouloir faire le bien, sans le secours de la grâce. Je retire, par mes conseils, ou par des promesses et des menaces, un débauché d'un lieu où on l'aurait assassiné : refusera-t-il de reconnaître qu'il me doit la vie, quoique je lui aie laissé le pouvoir de demeurer, s'il eût voulu, dans le péril de la perdre? Il aurait peut-être évité la mort ou par la fuite, ou par la résistance vigoureuse. Mais on ne peut pas même vouloir le bien, sans le secours du ciel. Pourquoi donc M. Arnauld décide-t-il que « nos mérites ne seraient pas proprement des dons de Dieu, » si la grâce n'é-

tait invincible? Pourquoi, pour appuyer son nouveau dogme et le faire croire aux simples, fait-il tant valoir ce passage catholique du pape Célestin : *Tanta est erga homines bonitas Dei, ut nostra velit esse merita, quæ sunt ipsius dona?* D'où vient qu'il ajoute pour preuve de sa grâce invincible, ou toujours victorieuse, *agit quippe in nobis, ut quod vult, et velimus et agamus*, et finit la phrase où elle l'incommode? car voici la suite, *nec ociosa esse in nobis patitur, quæ exercenda, non negligenda donavit, ut et nos cooperatores simus gratiæ Dei : ac si quid nobis ex nostra viderimus remissione languescere, ad illum sollicite recurramus.*

XI. M. Arnauld ne sait-il pas que les hérétiques, successeurs des pélagiens, croyaient par des raisons fort vraisemblables, et qui sont ruinées par les principes établis dans le *Traité de la Nature et de la Grâce*, que la raison du choix de Dieu, qui déclare si souvent qu'il veut sauver tous les hommes, devait se tirer des hommes mêmes? Car, selon les idées communes, n'y ayant point proprement de choix où il n'y a point de différence, la nature étant égale dans tous les hommes, il faut que la raison du choix se tire de l'inégalité des mérites; et que Dieu encore un coup, qui « veut la conversion des pécheurs, qui veut sauver tous les hommes et les conduire à la connaissance de la vérité, » donne sa grâce à tous, fasse connaître à tous le mystère qui est encore caché à tant de nations, ou se règle dans son choix sur la différence des mérites naturels. Qu'ainsi, c'est aux hommes à croire et à vouloir : c'est aux hommes à commencer par les forces du libre arbitre, et à Dieu à les aider à exécuter ce qu'ils ne peuvent sans son secours. Ne sait-il pas que c'est pour réfuter ces pensées de l'orgueil humain, qui ruinent véritablement et au sens de saint Augustin, la prédestination gratuite, et distribuent la grâce selon les mérites [1], que ce saint docteur dit après saint Paul, que c'est « Dieu qui opère

[1] *De doni Persever.*, cap. 20 et 21. Philip., 2 et 13.

en nous le vouloir et le faire : » *operatur in nobis velle et perficere :* « que c'est lui qui prépare les cœurs, » *voluntas præparatur a Domino :* en un mot, que c'est lui qui nous fait vouloir, comme il le dit en plusieurs endroits, et après lui le pape Célestin, ou l'auteur du recueil : *Agit quippe in nobis, ut quod vult, et velimus et agamus?* Pourquoi donc M. Arnauld se sert-il de ces passages des Pères pour appuyer la manière dont il prétend que la grâce agit en nous? Question qui n'était point agitée du temps de saint Augustin, et sur laquelle néanmoins ce saint docteur s'explique assez clairement dans la seconde question à Simplicien : ouvrage qu'il a fait étant évêque, qu'il cite et approuve dans ses derniers ouvrages[1], et duquel il dit ces paroles : *In cujus quæstionis solutione elaboratum est quidem pro libero arbitrio voluntatis humanæ; sed vicit gratia Dei.*

XII. Les pélagiens soutenant qu'il n'y avait que la rémission des péchés qui fût grâce purement gratuite, et que la vie éternelle se donnait aux mérites précédents, voici ce que saint Augustin dit qu'il leur faut répondre : *Si enim merita nostra sic intelligerent, ut etiam ipsa dona Dei esse cognoscerent, non esset reprobanda ista sententia : quoniam vero merita humana sic prædicant, ut ea ex semet ipso habere hominem dicant, prorsus rectissime respondet apostolus, quis enim te discernit, etc.?* Comment, Monsieur, accorder cela avec ce que dit M. Arnauld, « que les mérites qui sont l'effet d'une grâce de laquelle nous usons bien ou mal, comme il nous plaît, ne sont pas proprement des dons de Dieu? » Comment accorder ce passage avec son dogme nouveau? et comment peut-il, en conscience, traiter de pélagiens ceux qui demeurent d'accord que nous devons à la grâce tous nos mérites, et que l'homme par lui-même et sans le secours du ciel ne peut ni faire le bien ni même vouloir le faire? Voici

[1] *De Prædest.*, cap. 4, *de doni Persever.*, cap. 21, *de Grat. et lib. Arb.*, cap. 6.

deux passages de saint Augustin, qui suffisent seuls pour obliger M. Arnauld à se taire. *Hoc quippe ita dicunt*, dit ce Père, *velut homo a seipso sine adjutorio Dei habeat propositum bonum studiumque virtutis, quo merito præcedente, dignus sit adjuvari Dei gratia subsequente*. Ad Bonifac., lib. I, cap. 9. Voici le second passage : *Si consenserit*, dit saint Augustin parlant de Pélage, *etiam ipsam voluntatem et actionem divinitus adjuvari, ut sine illo adjutorio nihil bene velimus et agamus; eamque esse gratiam Dei per Jesum Christum Dominum nostrum, in qua nos sua, non nostra justitia, justos facit, ut ea sit vera nostra justitia, quæ nobis ab illo est : nihil de adjutorio gratiæ Dei, quantum arbitror, inter nos controversiæ relinquetur*. De Grat. Christi, cap. 47.

XIII. Si je ne craignais point de m'éloigner trop de mon sujet, et qu'on s'imaginât que je voulusse prendre la défense d'un ouvrage que je n'approuve nullement, je continuerais l'examen de la seconde partie du livre de M. Arnauld contre M. Mallet; et peut-être que j'y ferais voir que M. Arnauld ne conçoit pas trop bien ce qu'il lit : qu'il vaut mieux ne point citer les Pères, que de leur mettre dans la bouche des paroles fort opposées à leurs sentiments; et qu'ainsi, lui qui dogmatise, car c'est dogmatiser que de faire de nouveaux dogmes, n'a pas eu trop de droit de me donner cet avis charitable, par lequel il m'accuse indirectement de bien des choses : « Que je dois chercher plutôt l'intelligence des mystères de la grâce dans la lumière des saints que dans mes propres pensées. »

XIV. En effet, on m'a fait un crime de ce que je n'avais point cité saint Augustin dans le *Traité de la Nature et de la Grâce*. La raison néanmoins en est évidente à ceux qui examinent avec équité le dessein de ce Traité : et je n'ai rien à ajouter pour ma justification, aux raisons qu'en donne l'auteur de l'extrait d'une lettre imprimée à la tête de ce même Traité. Personne n'a jamais tant cité saint Augustin, que Jansenius : cela me suffit. Mais je veux bien qu'on sache la

conduite que j'ai tenue dans le *Traité de la Nature et de la Grâce*, et dans tous les sujets que j'examine, qui ont quelque rapport à la foi. Le dogme, je le cherche ou dans les Pères; ou pour abréger le travail, lorsqu'on n'a pas assez de loisir, et éviter les écueils, je le cherche dans les définitions des conciles. Je dis pour éviter les écueils et épargner le travail, car Jansenius est un bon témoin, aussi bien que quelques autres, qu'il est plus facile et plus sûr de s'instruire, par exemple, des dogmes de la grâce dans le concile de Trente, que dans les ouvrages de saint Augustin. Mais lorsque le dogme m'est clairement connu, alors je ne crains point de m'égarer dangereusement, lorsque je l'ai toujours en vue, et que toutes mes réflexions ne tendent qu'à le prouver, ou à l'appuyer. Je tâche ainsi de faire servir le peu que j'ai de lumière, pour soutenir ma foi par quelque intelligence de la vérité. Je trouve beaucoup d'utilité pour mon édification particulière, et celle de quelques autres, dans cette conduite. Je suis en cela le conseil que donne saint Augustin en plusieurs endroits. Je suis son exemple, celui des Pères, celui de tous les théologiens qui cherchent les dogmes dans la parole de Dieu écrite ou non écrite, et se servent de la raison pour les éclaircir.

XV. Je me suis peut-être trop étendu sur le sentiment qu'a M. Arnauld touchant la prédestination gratuite; mais, Monsieur, ce que je viens de vous dire, a plus de rapport au *Traité de la Nature et de la Grâce*, que les livres *des Vraies et des Fausses Idées*. Ceci n'est pas si long que son ouvrage. La Réponse à M. Mallet est plus nouvelle que *la Recherche de la Vérité*. Ainsi, après le livre que notre ami vous a adressé, vous ne devez pas être surpris de tout ce que je viens de vous dire. Car enfin, l'examen de ceci me paraît pour M. Arnauld de plus grande conséquence que les meilleurs ouvrages qu'il pourrait composer. Plût à Dieu, Monsieur, qu'il voulût bien se défaire pour quelque temps de ses anciens préjugés, et arracher la poutre qui l'aveugle, avant que de prétendre éclairer les autres!

CHAPITRE IV. — Quels sont les principes du *Traité de la Nature et de la Grâce*, et ce que doit faire M. Arnauld pour renverser cet ouvrage.

I. C'est une chose assez nouvelle de solliciter son ami qu'il devienne son critique, et un critique public. Cependant, c'est à quoi m'oblige la conduite de M. Arnauld, jointe à sa réputation, qui donne cours et autorité au jugement qu'il a porté en général contre le *Traité de la Nature et de la Grâce*, duquel jugement je voudrais bien mettre la vérité à couvert. M. Arnauld devait, ce me semble, répondre à la civilité que je lui avais faite, de lui envoyer manuscrit ce Traité. Il n'avait qu'à me marquer précisément où je me trompais, ce que je n'ai pu encore apprendre de personne depuis que ce livre est composé ; ou me renvoyer mon manuscrit, et me faire dire qu'il n'avait pas le loisir de l'examiner : j'eusse été content, et la vérité sans atteinte. Mais ayant rendu jugement public, par la bouche de ses amis, contre les formes auxquelles il s'était engagé, je n'ai point pour ma justification d'autre défense que de tâcher d'exciter les esprits, M. Arnauld, et tous mes juges, à l'examen de mes sentiments, et tâcher ainsi de faire paraître la lumière de la vérité, pour dissiper les bruits qu'on a fait courir.

II. Car vous devez, Monsieur, prendre garde que j'ai sur les bras deux puissants adversaires, M. Arnauld et sa réputation. M. Arnauld, la terreur des pauvres auteurs, mais qu'on ne doit pas néanmoins craindre beaucoup lorsqu'on défend la vérité ; et sa réputation, qu'on a grand sujet d'appréhender, quelque vérité qu'on soutienne ; car c'est un fantôme épouvantable qui le précède dans les combats, qui le déclare victorieux, et par lequel je suis déjà depuis trois ans au nombre des vaincus. Mais comme les coups que donne un fantôme ne sont point mortels, que la lumière les guérit, et

fait même évanouir le fantôme qui les a portés, j'espère qu'enfin on s'appliquera sérieusement à l'examen de mes principes, qu'on ne croira pas M. Arnauld, sur sa parole, touchant un ouvrage contraire au parti qu'il a pris depuis longtemps, et qu'on me rendra la justice que j'ai toujours espérée des lecteurs éclairés et équitables.

III. C'est pour cela, Monsieur, que j'ai prouvé dans le chapitre précédent, que M. Arnauld était indispensablement obligé à examiner le *Traité de la Nature et de la Grâce*, et que j'y ai parlé de son dogme prétendu, afin de l'obliger par là à méditer sérieusement mes principes, qu'il ne conçoit peut-être pas encore assez clairement. Mais pour lui en faciliter l'intelligence, et l'empêcher de prendre ou donner le change, comme il le donne presque à chaque page de son livre *des Vraies et des Fausses Idées*, où il trouve autant de *variations* que les termes dont je me sers ont de sens différents; je crois devoir dans ce chapitre lui marquer comment il doit battre le Traité par les fondements.

IV. En voici, Monsieur, le dessein : J'y prétends justifier la sagesse et la bonté de Dieu dans la construction de son ouvrage. Je prétends faire taire les libertins et les impies, qui attribuent à une *nature* aveugle les déréglements de l'univers, et l'univers même; et certains théologiens ou philosophes outrés, qui prétendent que Dieu n'a pas une volonté sincère de sauver tous les hommes. Mais les principes que j'ai établis vont encore infiniment plus loin. Je n'en sais point dont les conséquences soient plus avantageuses à la religion; et j'espère qu'on en reconnaîtra l'utilité à proportion qu'on se les sera rendus familiers. Voici comme on peut découvrir ces principes.

C'est, par exemple, une proposition de foi que Dieu veut que tous les hommes soient sauvés; et il est certain que tous ne le sont pas. Or rien ne peut résister à Dieu que Dieu même : il peut, sans blesser la liberté, sauver tant de nations qui périssent. Donc il faut qu'il se trouve en Dieu même quel-

que chose qui empêche qu'il n'ait une volonté pratique de sauver tous les hommes.

V. Pour découvrir ce que ce peut être, il n'y a qu'à prendre garde que Dieu doit agir d'une manière qui porte le caractère de ses attributs; qu'il aime sa sagesse plus que son ouvrage, plus que les hommes; et qu'il ne doit pas troubler l'ordre et la simplicité de ses voies, pour subvenir à nos besoins, ni pour remédier aux déréglements de la nature. En un mot, Dieu doit agir par des lois ou des *volontés générales*, dont l'efficace soit déterminée par l'action des causes naturelles ou *occasionnelles*. Voilà le grand principe, ou comme le fondement du Traité. M. Arnauld en convient en partie dans son ouvrage, page 321. C'est donc ce qu'il doit combattre. Je vas en donner quelques preuves. Si M. Arnauld les détruit, il aura, je le veux, ruiné tout l'ouvrage. Que si l'on n'entend pas clairement ce que c'est qu'agir par des *volontés générales*, il faut lire avec réflexion l'article qui suit. Mais il serait bien plus à propos qu'on eût lu *la Recherche de la Vérité*, ou plutôt les *Méditations chrétiennes* depuis la cinquième jusqu'à la huitième inclusivement.

VI. « Ce que c'est qu'agir par des volontés générales, et par des volontés particulières. »

Je dis que Dieu agit par des *volontés générales* [1], lorsqu'il agit en conséquence des *lois générales* qu'il a établies. Par exemple, je dis que Dieu agit en moi par des *volontés générales*, lorsqu'il me fait sentir de la douleur dans le temps qu'on me pique, parce qu'en conséquence *des lois générales* et efficaces de l'union de l'âme et du corps qu'il a établies, il me fait souffrir de la douleur, lorsque mon corps est mal disposé.

De même, lorsqu'une boule en choque une seconde, je dis que Dieu meut la seconde par une volonté générale, parce qu'il la meut en conséquence des lois générales et ef-

[1] Ceci est tiré du premier Éclaircissement du *Traité de la Nature et de la Grâce*.

ficaces des communications des mouvements; Dieu ayant établi généralement que, dans le moment que deux corps se choqueraient, le mouvement se partageât entre eux selon certaines proportions; et c'est par l'efficace de cette volonté générale que les corps ont la force de se remuer les uns les autres.

Je dis au contraire que Dieu agit par des *volontés particulières,* lorsque l'efficace de sa volonté n'est point déterminée par quelque loi générale à produire quelque effet. Ainsi, supposé que Dieu me fasse sentir la douleur d'une piqûre, sans qu'il arrive dans mon corps, ou dans quelque créature que ce soit, aucun changement qui le détermine à agir en moi selon quelques lois générales, je dis qu'alors Dieu agit par des volontés particulières.

De même, supposé qu'un corps commence à se mouvoir, sans être choqué par un autre, ou sans qu'il arrive de changement dans la volonté des esprits, ou dans quelque autre créature qui détermine l'efficace de quelques lois générales, je dis que Dieu remuera ce corps par une volonté particulière.

VII. Voici maintenant une preuve *a priori,* tirée de l'idée qu'on a de Dieu.

Un être sage doit agir sagement. Dieu ne se peut démentir soi-même : ses manières d'agir doivent porter le caractère de ses attributs. Or Dieu connaît tout et prévoit tout : son intelligence n'a point de bornes. Donc sa manière d'agir doit porter le caractère d'une intelligence infinie. Or, choisir des causes occasionnelles et établir des lois générales pour exécuter quelque ouvrage, marque une connaissance infiniment plus étendue, que changer à tous moments de volontés, ou agir par des volontés particulières. Donc Dieu exécute ses desseins par des lois générales dont l'efficace est déterminée par des causes occasionnelles. Certainement il faut une plus grande étendue d'esprit pour faire une montre qui, selon les lois des mécaniques, aille toute seule et réglément, soit

qu'on la porte sur soi, soit qu'on la tienne suspendue, soit qu'on lui donne tel branle qu'on voudra, que pour en faire une qui ne puisse aller juste, si celui qui l'a faite n'y change à tous moments quelque chose, selon les situations où on la met. Car enfin, lorsqu'il y a une plus grande quantité de rapports à comparer et à combiner entre eux, il faut une plus grande intelligence. Pour prévoir tous les effets qui doivent arriver en conséquence d'une loi générale, il faut une prévoyance infinie; et il n'y a rien à prévoir de tout cela, lorsqu'on change à tous moments de volontés. Donc établir des lois générales et choisir les plus simples, et en même temps les plus fécondes, est une manière d'agir digne de celui dont la sagesse n'a point de bornes; et au contraire, agir par des volontés particulières, marque une intelligence bornée et qui ne peut comparer les suites ou les effets des causes les moins fécondes. Je pourrais encore démontrer *a priori* la même vérité par quelques autres attributs de Dieu, comme par son *immutabilité*, par laquelle M. Descartes prouve que tout ce qui se meut tend à décrire une ligne droite; qu'il y a toujours dans le monde une égale quantité de mouvement et d'autres vérités. Car il est évident que Dieu étant *immuable*, sa conduite doit être *uniforme, régulière et constante*, pour porter le caractère de son *immutabilité*: ce qui ne serait point si Dieu agissait par des volontés particulières; comme s'il remuait les corps sans qu'ils fussent choqués, ou ne les remuait pas s'ils l'étaient. Mais ces preuves *a priori*, ou tirées des attributs divins, sont peut-être trop abstraites pour la plupart des hommes. M. Arnauld aura bien l'adresse de les obscurcir à l'égard de ceux qui ne les conçoivent pas clairement. Mais il ne sera pas pour cela fort avancé, car en voici d'autres plus sensibles.

VIII. Lorsqu'on ne peut pas prouver une vérité *a priori*, on doit, si on le peut, la démontrer par les effets. Ainsi, supposé que nous n'ayons aucune idée de l'Être infiniment parfait, voyons, par tous les effets qui nous sont connus,

quelle est sa conduite. Je prétends prouver que Dieu ne fait rien dans le monde que par des lois générales ; j'excepte les miracles et les effets dont les causes naturelles ou occasionnelles nous sont inconnues. En voici la preuve.

IX. Dieu ne meut jamais les corps, s'ils ne sont choqués ; et lorsqu'ils sont choqués, il les meut toujours. L'âme ne sent jamais la douleur d'une piqûre, si le corps n'est piqué, ou s'il n'arrive dans le cerveau le même ébranlement que si le corps était piqué ; et Dieu fait toujours sentir à l'âme la douleur de la piqûre, quand le corps est piqué ou quand il arrive dans le cerveau le même ébranlement que si le corps était piqué. Dieu ne remue jamais mon bras que lorsque j'ai la volonté de le remuer ; et Dieu ne manque jamais à le remuer, lorsque j'ai la volonté qu'il se remue. Je ne vois jamais la lumière du soleil, que le soleil ne soit levé ; et lorsqu'il est levé, je le vois toujours. En un mot, ce que Dieu fait en nous, et dans ce qui nous environne, n'arrive jamais qu'en conséquence des lois générales que Dieu a établies pour exécuter ses desseins par des voies qui portent le caractère de ses attributs. Car je suppose que la *nature* des philosophes païens est une pure chimère que les hommes ont imaginée sur le témoignage de leurs sens : je suppose que c'est Dieu qui fait tout, et que nul autre que lui ne peut, comme cause *véritable*, faire sentir à l'âme la douleur d'une piqûre, ou le sentiment que j'ai de la lumière du soleil, ni même changer les modifications des derniers êtres. Je pense que M. Arnauld en convient ; mais s'il n'en convient pas, qu'on ajoute à ceci les preuves que j'en ai données dans *la Recherche de la Vérité*, dans les *Méditations chrétiennes* et ailleurs.

X. S'il est donc vrai que tout ce qui se fait dans le monde matériel, dont la cause nous est connue, se fait « en conséquence des lois générales des communications des mouvements, dont le choc des corps est la cause occasionnelle qui détermine leurs efficaces ; » s'il est vrai que tout ce qui se

passe dans l'âme et le corps de l'homme arrive « en conséquence des lois générales de l'union de l'âme et du corps, dont l'efficace est déterminée par des modifications qui arrivent à l'une ou à l'autre de ces deux substances ; » il est évident par tous les effets que Dieu produit, qui nous sont connus, qu'il agit toujours par des *lois générales,* ou du moins qu'il agit ordinairement de cette manière. Car il ne me faut que cela pour la suite, et je n'en ai pas demandé davantage dans le *Traité de la Nature et de la Grâce.*

XI. Mais si Dieu agit par des lois ou des volontés générales dans tous les effets qui me sont connus, je puis dire que cette conduite est digne de lui : je pourrais même dire la plus digne. Car quoique Dieu ne fasse pas toujours le plus bel ouvrage qui se puisse, à cause qu'il n'y a rien hors de lui qu'il aime invinciblement, il agit toujours de la manière la plus digne de ses attributs qui se puisse, parce qu'il aime invinciblement sa sagesse. Dieu est indifférent pour agir ou ne pas agir au dehors ; mais il n'est point indifférent à l'égard de la manière d'agir : il suit toujours la conduite la plus sage qui se puisse par rapport à son ouvrage.

XII. Que si maintenant cette manière d'agir par des lois générales est digne de Dieu, je puis m'en servir pour justifier sa sagesse et sa bonté. J'en puis conclure que Dieu n'est point inconstant, quoiqu'il ravage par la grêle ce qu'il avait auparavant fait croître par l'abondance des pluies ; qu'il est sage et bon, quoique ces mêmes pluies ne soient point proportionnées au besoin des terres, qu'il prétend par elles en général de rendre fécondes ; quoiqu'elles se répandent aussi bien sur les sablons et dans la mer, que sur les terres ensemencées ; qu'il est juste, quoique la peste confonde les bons avec les méchants ; que les gens de bien ne prospèrent pas ici-bas ; que celui qui va secourir un pauvre se trouve accablé sous des ruines ; et que celui qui court à la vengeance ne trouve rien qui lui résiste. Car il est évident que la grêle, la peste, l'irrégularité des saisons, la distribution des pluies, ne

sont ordinairement que des suites des lois générales des communications des mouvements que Dieu a établies, et qu'il suit et doit suivre constamment, lorsque l'ordre, qui est sa loi inviolable, ne l'oblige point à en user autrement. Lois, dis-je, que Dieu a établies, non pour rendre des terres stériles, non pour engendrer des monstres, non pour accabler celui qui fait une bonne œuvre, non enfin pour faire régner l'injustice et prospérer les méchants, mais pour de meilleurs effets, plus dignes de sa sagesse et de sa bonté. Mais Dieu ne doit pas troubler l'ordre et la simplicité de ses voies pour empêcher un monstre, une stérilité, une injustice. Il ne doit point agir comme nous par des *volontés particulières*, puisque ses connaissances n'ont point de bornes ; et comme il est immuable par sa nature et dans ses desseins, il faut que sa conduite soit toujours la même.

XIII. Après que M. Arnauld aura fait voir, que tout ceci est de travers, et que je n'ai point prouvé ni *a priori*, ni *a posteriori*, ni par l'idée que j'ai de l'Être infiniment parfait, ni par les effets, quelle est la conduite de Dieu, ni quelle elle doit être, il faudra qu'il renverse les preuves que je vas donner, qu'on appelle dans l'école, *per reductionem ad absurdum*. En voici quelques-unes :

Si Dieu agissait par des volontés particulières, une des conséquences impies qui suivrait de là, c'est qu'il ne serait pas sage. Car un être sage proportionne toujours les moyens à la fin ; or l'action de Dieu n'est pas toujours proportionnée à la fin. Donc, etc. La fin pour laquelle Dieu fait pleuvoir, c'est de rendre la terre féconde ; or souvent la pluie la rend stérile. Donc, etc. Que si on répond, que Dieu fait pleuvoir pour rendre la terre stérile : son action serait inutile, et par conséquent elle ne serait pas sage. Car afin qu'une terre demeure stérile, il suffit qu'il n'y pleuve point ; c'est là le plus court.

XIV. Mais afin d'ôter sur cela tout sujet de doute, rapportons à la pluie de la grâce ce même raisonnement. Nous

savons que Dieu veut « que tous les hommes soient sauvés ; que sa volonté est notre sanctification ; qu'il hait l'impie et l'impiété ; » qu'il peut avoir le dessein de punir et de rendre misérable, mais jamais celui de rendre les hommes plus coupables et plus méchants. Or Dieu ne proportionne pas toujours sa grâce à ce dessein de convertir les pécheurs, il ne la proportionne pas toujours à leurs besoins. Et même, à l'égard des justes, quoiqu'il la proportionne à leurs besoins, elle n'a pas toujours ce bon effet de les sanctifier. En un mot, la grâce rend quelquefois les hommes plus coupables. Donc Dieu n'est ni bon, ni sage ; car il n'en est pas de la pluie de la grâce, comme de la pluie ordinaire. Lorsque Dieu renverse les moissons par des orages, on peut dire qu'il fait cela, non en conséquence des lois générales des communications des mouvements (et je crois que cela arrive très-souvent en conséquence d'autres lois qui sont peu connues), mais dans le dessein de punir les hommes. On peut échapper par ce détour ; je dis détour, car pour punir les hommes, il suffit comme je viens de dire, de ne point faire pleuvoir sur leurs terres. Mais on ne peut pas dire sans impiété, que Dieu répande le prix du sang de Jésus-Christ dans les cœurs, avec ce dessein funeste de les endurcir et de les rendre plus coupables par l'abus qu'ils en feront. Si « la volonté de Dieu est notre sanctification : si Dieu hait l'impie et l'impiété, » comme dit le Sage, il ne nous éclairera pas, il ne nous touchera pas par ses saintes inspirations, pour nous rendre plus criminels. Or il est certain, que souvent la grâce nous rend plus coupables par l'abus que nous en faisons. Donc si Dieu agit par des volontés particulières, il n'est pas sage, puisqu'il ne proportionne point les moyens à la fin qu'il se propose, et qu'il est trompé dans ses desseins. Mais si Dieu agit par des lois générales, toutes ces absurdités se dissipent, comme on peut voir dans le *Traité de la Nature et de la Grâce,* et ailleurs. Donc, etc.

Je ne veux pas des principes communs tirer de nouvelles

absurdités injurieuses à Dieu. Je voudrais plutôt, si cela était possible, que les sentiments les moins raisonnables fussent bons à faire rendre à Dieu le respect et l'amour qui lui sont dus. Mais il a fallu, pour la défense de la vérité, tirer l'absurdité que je viens de conclure du sentiment de ceux qui trouvent à redire que je soutienne que Dieu n'agit que par des lois générales, dont l'efficace est déterminée par des causes occasionnelles, si la nécessité de l'ordre, qui à l'égard de Dieu même est une loi inviolable, ne l'oblige à en user autrement. Voici d'autres absurdités moins odieuses.

XV. Supposé que Dieu agisse par des volontés particulières, je dis que s'il pleut sur nous, par exemple, c'est péché que de se mettre à couvert; car c'est péché que de résister à la volonté de Dieu. Or, selon cette supposition, il n'y a point d'action particulière sans volonté particulière. Ainsi, résister à l'action de Dieu, c'est résister à sa volonté connue, ce qui certainement est péché. Car si Adam a commis un crime énorme en mangeant du fruit défendu, ce n'est pas précisément parce qu'il a mangé de ce fruit, mais c'est qu'il en a mangé contre la volonté connue de son bienfaiteur. Lorsqu'un homme sage fait quelque chose, et qu'on résiste à son action, il est certain qu'on l'offense; car comme il n'agit que par des volontés particulières, on ne peut résister à son action sans résister à ses volontés. Mais lorsqu'on résiste à l'action de Dieu, on favorise souvent ses desseins, bien loin de s'y opposer: comme lorsqu'on soutient un homme qui se renverse, qu'on guérit un malade, qu'on réveille celui qui dort sous des ruines qui vont l'accabler, qu'on fait tous ses efforts pour se tirer du naufrage, et éviter les flots que Dieu par les vents pousse contre nous. Il est donc évident, que Dieu n'agit point par des volontés particulières.

XVI. Si Dieu n'agissait pas en conséquence des lois générales qu'il a établies, on ne le tenterait jamais. Au lieu de descendre pas à pas un escalier, ce serait bien plus tôt fait de se jeter par les fenêtres en se confiant en Dieu. Appa-

remment on jugera que ce serait être fou ; et pour moi, je le crois par mes principes, aussi bien que quelques autres par l'expérience, car assurément on se casserait la tête, mais je le nie selon les principes contraires aux miens : car on ne peut se blesser en tombant, on ne peut même tomber que par une suite nécessaire des lois générales des communications des mouvements ; on ne peut pas en tombant se blesser, qu'en supposant que Dieu suive les lois générales qu'il s'est prescrites, pour exécuter son ouvrage par des voies dignes de lui. Car la nature est une chimère si ces lois mêmes ne sont la nature. Mais pourquoi donc serait-ce péché et folie que de se précipiter? Ce serait péché, car ce serait tenter Dieu ; ce serait prétendre l'obliger à agir d'une manière indigne de lui, ou par des volontés particulières ; ce serait lui déclarer, que son ouvrage va périr s'il ne trouble lui-même la simplicité de ses voies. Et ce serait une folie : car c'est être fou, que de prétendre que Dieu doive régler son action sur nos besoins particuliers, et changer sans raison, pour l'amour de nous, l'uniformité de sa conduite ; ce que l'expérience apprend ne réussir pas.

XVII. Que les hommes sont impies de s'amuser à plaider et à chercher des témoins pour assurer les juges du bon droit de leurs affaires! Que ne tirent-ils au sort, que ne prennent-ils Dieu seul pour juge de leurs différends? Se défient-ils de la Providence, et craignent-ils que Dieu donne gain de cause à celui qui n'a pas droit? Pourquoi intenter des procès criminels? Le duel est la plus sainte des procédures. Que l'accusé et l'accusant se battent religieusement. Quelle impiété, que de croire que Dieu puisse favoriser le crime, ou que sa providence ne s'étende pas à toutes choses! Le criminel succombera.

Je ferais un volume entier des absurdités étranges qui se tirent directement des principes de ceux qui mesurent Dieu sur eux-mêmes, et soutiennent qu'il n'agit pas en conséquence de certaines lois générales, dont l'efficace est déter-

minée par des causes occasionnelles; car je prétends avoir ruiné ailleurs cette *nature* aveugle, que les philosophes païens ont introduite dans le monde, pour partager avec Dieu la gloire qui est due à la fécondité et à la simplicité de ses voies. La belle et noble idée qu'ils ont de la Providence, lorsqu'ils disent que mes principes la renversent! Il faut, Monsieur, attendre leurs ouvrages, et alors nous en jugerons solidement. Mais que M. Arnauld déclame, que je me perds dans mes *nouvelles pensées*. Nouvelles ou non, je les crois solides, je les crois chrétiennes, je les crois seules dignes de la sagesse et de la bonté de celui, à qui on donne, du moins pour adjoint de l'empire du monde, un fantôme incompréhensible, une nature aveugle et bizarre, qui aveugle et qui trouble l'esprit des philosophes qui ne savent ou ne veulent point méditer.

XVIII. Mais quel rapport de tout ceci avec la grâce? Pourquoi se chagrine-t-on contre ces principes? Le voici, Monsieur, en partie. C'est qu'en supposant que Dieu agisse par des volontés particulières, il est clair que la grâce est efficace par elle-même, et que Dieu ne veut le salut que des seuls prédestinés : ce que bien des gens ne mettent pas au nombre des absurdités, car Dieu est sage. Il proportionne les moyens à la fin. Quand il donne sa grâce, il a un dessein particulier selon ce principe, qu'il agisse par des volontés particulières. Donc la grâce a toujours l'effet pour lequel Dieu la donne : autrement, il serait trompé. Donc Dieu ne veut pas sauver tous les hommes, il ne donne qu'aux seuls prédestinés sa grâce dans le dessein de les sauver. Il donne aux autres des grâces suffisantes, mais il ne prétend pas qu'ils en fassent un bon usage, il ne les donne pas dans ce dessein. Car s'il les donnait dans ce dessein, elles seraient efficaces comme les autres, puisqu'on ne peut résister à la volonté de Dieu, et que Dieu n'est jamais trompé dans ses desseins.

XIX. On voit par le principe que je viens d'établir, que

tout ce raisonnement suppose faux, et qu'il n'a aucune solidité. Selon mon principe, Dieu aime son ouvrage, il aime les hommes. « Jugez, s'écrie son prophète, entre moi et ma vigne[1], qu'y avait-il à faire pour elle, que je n'aie point fait? » Oui certainement, Dieu aime les hommes; mais il aime davantage sa sagesse : il l'aime invinciblement, il en suit les lois inviolablement. Il jure par son prophète, « qu'il ne veut point la mort de l'impie, mais sa conversion[2]. » Il dit par son Apôtre, qu'il veut que tous les hommes soient sauvés. Qui l'empêche de le faire? C'est qu'il ne doit les sauver, qu'en agissant comme il doit agir; c'est qu'il ne doit pas troubler la simplicité de ses voies, ou agir par des volontés particulières. Comme il ne doit pas régler les pluies sur le désir des laboureurs, il ne doit pas aussi proportionner ses grâces au besoin des pécheurs, ni même à la négligence des justes. Il n'y a rien en nous qui attire cette pluie céleste, que ce que cette pluie y a produit. Dieu doit agir en Dieu, et laisser faire *la cause occasionnelle* qu'il a établie pour lui construire un temple, par la puissance qu'il lui a donnée en conséquence de la loi générale qui fait et règle l'ordre de la grâce, après en avoir prévu toutes les suites, et voulu positivement l'effet admirable qui est le principal de ses desseins, le motif de son action, et l'objet éternel de sa complaisance.

XX. Dieu seul, comme cause véritable, donne sa grâce pour convertir les pécheurs; et il y a des pécheurs qui demeurent endurcis. Dieu seul fait toutes choses, et il y a des monstres. Dieu seul donne à l'âme toutes les pensées qu'elle a, et tous les sentiments dont elle est frappée; et certainement il y en a une infinité d'inutiles. Car je pense qu'on ne doute pas que les songes qu'on a la nuit, et mille et mille folles pensées qu'on a le jour soient fort nécessaires à ceux qui les ont : ou que le sentiment de douleur que souffre, par

[1] Isa., 5, 4.
[2] Ezech., 33, 11.

exemple, un homme, par rapport au bras qu'il y a un mois qu'on lui a coupé, ne lui est pas nécessaire pour la conservation de ce bras imaginaire. D'où vient tout cela? si ce n'est que Dieu n'agit pas comme les intelligences bornées par des volontés particulières, mais en conséquence des lois générales qu'il a établies, et dont il a prévu toutes les suites, quoiqu'il n'ait établi ces lois, que pour des effets dignes de sa sagesse, de sa bonté et de ses autres attributs. Voyez, Monsieur, l'article 19 et 20 de la septième des *Méditations chrétiennes*.

XXI. Lorsque M. Arnauld aura renversé toutes ces preuves *a priori*, *a posteriori*, *per reductionem ad absurdum* (souffrez, s'il vous plaît, ces termes); lorsqu'il aura fait voir, que je « pousse trop loin mes nouvelles pensées, que les conséquences du Traité sont terribles, » que l'on doit, comme il a fait heureusement, quoique tout le monde n'en veuille pas convenir, chercher « l'intelligence des mystères de la grâce dans la lumière des saints; » enfin, quand il aura déclamé contre la témérité de ceux qui examinent la conduite de Dieu, quelque bon dessein qu'ils aient, car je ne pense pas qu'il veuille juger des intentions secrètes, il faudra, pour couronner son ouvrage, qu'il fasse voir que j'ai mal entendu l'Écriture, qui me confirme plus que tout ce que je viens de dire, dans les principes que je viens d'établir.

XXII. J'ai lu dans saint Mathieu, que *toute puissance a été donnée* à Jésus Christ *dans le ciel et sur la terre* : et je sais que c'est comme homme qu'il a reçu cette puissance; car comme Dieu, certainement il est égal au Père. J'ai lu dans l'épître aux Hébreux[1], que Dieu avait donné aux anges la conduite de la synagogue, le pouvoir de récompenser et de punir les juifs, et de leur distribuer, non la grâce, mais les biens temporels promis aux observateurs de la loi : mais qu'il avait réservé à Jésus-Christ *le monde futur* (chap. 2

[1] Exod., 23, 21.

et 3.), l'édifice de son Église; en un mot, que Jésus-Christ « dispose de tout en la maison de son Père.[1] » Jésus-Christ assure lui-même, « qu'on ne peut rien sans lui; que personne ne va au Père que par lui, et que celui qui sera victorieux, il en fera une colonne dans le temple de son Dieu.[2] » Et de là j'ai conçu, que Jésus-Christ était le vrai Salomon, qui devait élever, à la gloire de son Père, le temple éternel dont le Salomon charnel et le temple matériel n'étaient que l'ombre et la figure. C'est pour cela que dans le *Traité de la Nature et de la Grâce,* je compare Jésus-Christ dans la distribution de ses dons, à un architecte qui construit un édifice à la gloire de son prince.

XXIII. J'ai lu dans saint Paul, que Jésus-Christ est « le chef de l'Église, dont les membres reçoivent l'accroissement par l'efficace de son influence, selon la mesure qui est propre à chacun d'eux, afin qu'il se forme et s'édifie par la charité. » Jésus-Christ lui-même, se compare à un cep de vigne, et ses disciples aux branches qui en reçoivent la nourriture. Et de là, et de plusieurs autres passages, qu'il n'est pas nécessaire de rapporter, j'ai conclu que Jésus-Christ comme homme n'était pas seulement la cause méritoire, mais, pour parler selon les principes que je crois avoir prouvés aux philosophes, pour lesquels uniquement est composé le Traité, qu'il était encore la cause *occasionnelle* sur laquelle est fondée la loi générale de la grâce, par laquelle Dieu veut construire son grand ouvrage en son Fils et par son Fils. Car si Dieu fait tout comme cause *véritable,* il ne communique sa puissance aux hommes, qu'en les établissant causes *occasionnelles,* pour déterminer l'efficace de quelques lois générales par leurs désirs, qui certainement sont en leur pouvoir, puisque sans cela il est clair qu'ils n'auraient aucun pouvoir.

XXIV. J'ai dit que Jésus-Christ comme homme était cause

[1] Joan., 14, 6.
[2] Apocal., 3, 12.

occasionnelle de la grâce, j'eusse pu dire *naturelle*, *instrumentelle*, *seconde*, *distributive* ; et quelquefois je l'ai dit. Mais les termes les plus communs ne sont pas toujours les plus clairs ; et comme on ne se défie point de ce qui est familier, ils sont plus propres pour surprendre que ceux qui portent à la défiance à cause de leur nouveauté. Pour peu qu'on examine ces termes, on voit que celui de *naturelle* fait naître une fausse idée, que celui de *distributive*, quoique meilleur, est équivoque, que celui *d'instrumentelle* est obscur, et porte un faux sens, indigne de Dieu ; et que celui de *seconde* est si général, qu'il ne marque rien distinctement à l'esprit. Mais celui de cause *occasionnelle* n'a aucun de ses défauts, du moins par rapport à ceux pour lesquels uniquement j'ai écrit le *Traité de la Nature et de la Grâce*, dont d'autres ont voulu juger, qui n'ont point les avances nécessaires pour le bien comprendre. Ce terme de cause *occasionnelle* de la grâce marque précisément que Dieu, qui fait tout comme cause *véritable*, ne donne sa grâce que par Jésus-Christ, souverain prêtre des vrais biens, chef de l'Église, architecte du temple éternel ; il fait clairement comprendre que la loi générale de la grâce, c'est que Dieu veut sauver tous les hommes en son Fils et par son Fils ; qu'il lui a donné toutes les nations de la terre pour lui servir de matériaux à la construction de son temple ; et que c'est à lui à déterminer par ses désirs ou son influence, comme architecte de ce temple, comme chef de l'Église, comme cep de la vigne du Seigneur, la bonne volonté de Dieu à l'égard des hommes, l'efficace de cette loi générale, par laquelle Dieu exécute son grand dessein d'une manière qui porte admirablement le caractère d'une sagesse infinie, qui, par l'étendue de ses connaissances, a prévu toutes les suites des lois de la nature et de la grâce, et de la combinaison de ces deux ordres, et que de là il en devait sortir un ouvrage digne de Dieu. Que dis-je ? Dieu même a prévu toutes les suites de toutes les lois possibles qu'il pouvait établir ; il a comparé d'une vue éternelle et immuable tous les

ouvrages possibles entre eux, et par rapport aux lois dont ils sont des suites; et enfin, il s'est arrêté à celles qui ont un plus grand rapport de sagesse, je veux dire de simplicité et de fécondité avec leur ouvrage, que toute autre loi avec tout autre ouvrage. Car Dieu ne forme point aveuglément ses desseins, tous ses décrets sont sages; il ne se dément point lui-même, il aime invinciblement sa sagesse qu'il engendre de sa substance; il suit inviolablement les règles adorables que son Verbe lui prescrit.

XXV. Je n'entre point, Monsieur, dans un plus grand détail des vérités, dont je n'ai même donné que les principes dans le *Traité de la Nature et de la Grâce*. Si je venais à me tromper dans ce détail, ce qui pourrait bien arriver, car l'idée que j'ai de l'âme n'est pas si claire que celle qu'en a M. Arnauld, qui la connaît plus clairement que l'objet des mathématiques [1], l'étendue en longueur, largeur et profondeur; ou si je tirais quelques conséquences douteuses des qualités que porte Jésus-Christ, d'architecte du temple éternel, de chef de l'Église, de médiateur entre Dieu et les hommes, M. Arnauld ferait facilement croire au monde par ces conséquences que le principe en est faux. Il trouverait, de l'humeur où il est, mille variations et mille contradictions dans mes explications. Il effrayerait par des *conséquences terribles* les imaginations des faibles, et animerait les passions de ses amis contre le pélagien qui détruit *par de nouvelles pensées* sa grâce efficace et sa prédestination gratuite. Il faut donc se taire, et attendre sur le Traité sa foudroyante critique; et cependant reconnaître de près les conséquences admirables qui suivent naturellement de la grâce invincible ou toujours victorieuse, et de la prédestination gratuite au sens de M. Arnauld, pour les comparer avec les *conséquences terribles du Traité de la Nature et de la Grâce*; afin que par ce parallèle, on choisisse le sentiment qui justifie le mieux

[1] Voyez les chap. 23, 24 et 25 *des Vraies et des Fausses Idées*.

la sagesse et la bonté de Dieu dans la construction de son ouvrage.

J'ai cru, Monsieur, que tout ceci devait précéder ma réponse au livre de M. Arnauld *des Vraies et des Fausses Idées*. Mais il est temps de la commencer.

CHAPITRE V. — Quel est l'état de la question. M. Arnauld prétend que les modalités de l'âme sont essentiellement représentatives des objets différents de l'âme ; et je soutiens que ces modalités ne sont que des sentiments qui ne représentent à l'âme rien de différent d'elle-même.

I. Le sujet peut-être le plus abstrait de la métaphysique, est celui de la nature de nos idées. La plupart des philosophes ne se mettent point en peine de s'éclaircir sur cette matière, et, quoiqu'ils définissent l'homme *animal rationis particeps*, il y en a peu qui sachent que cette raison universelle à laquelle tous les hommes participent, c'est le *Verbe* ou la *Raison* de Dieu même, la *sagesse éternelle* qui éclaire et nourrit tous les esprits de la substance intelligible de la vérité qu'il renferme. M. Arnauld, au lieu d'éclaircir cette matière, prétend que l'homme est à lui-même sa lumière et sa raison, comme je ferai voir dans la suite, et brouille de telle manière les preuves que j'ai données, que Dieu ne nous fait rien connaître que par la manifestation d'une nature immuable, qu'il n'est pas possible, en lisant son livre, de comprendre clairement quelque chose dans le sentiment, que je crois avoir suffisamment expliqué pour des esprits attentifs dans *la Recherche de la Vérité*.

II. Il est donc nécessaire que je répète quelque chose de ce que j'ai déjà dit de la nature des idées, et ce qu'en croit M. Arnauld, afin qu'on reconnaisse par mes preuves et par les siennes, lequel de nous deux a raison. Je ne donnerai point d'autres preuves de mon sentiment, que celles qui sont imprimées avant le livre *des Vraies et des Fausses Idées*, dans

la Recherche de la Vérité, et ailleurs, afin qu'on juge si M. Arnauld a eu raison de ne s'y pas rendre. Et je ferai voir que celles de M. Arnauld ne prouvent rien, ou plutôt que M. Arnauld n'a apporté aucune preuve de son sentiment ; car, en effet, comme on ne connaît l'âme que par le sentiment intérieur, quand son opinion serait véritable, il ne pourrait jamais la démontrer comme il prétend faire. Ceux-là m'entendent bien qui savent la différence qu'il y a entre les idées et les sentiments confus, entre connaître et sentir. Je commence à expliquer mon sentiment par *la Recherche de la Vérité.*

Recherche de la Vérité, chapitre 1er de la deuxième partie du troisième livre. — III. « Toutes les choses que l'âme aper« çoit sont de deux sortes : ou elles sont dans l'âme, ou elles « sont hors de l'âme. Celles qui sont dans l'âme sont ses « propres pensées, c'est-à-dire toutes ses différentes modifi« cations ; car, par ces mots *pensée, manière de penser* ou « *modification de l'âme,* j'entends généralement toutes les « choses qui ne peuvent être dans l'âme sans qu'elle les « aperçoive, comme sont ses propres sensations, ses imagi« nations, ses pures intellections ou simplement ses concep« tions, ses passions mêmes et ses inclinations naturelles « Or, notre âme n'a pas besoin *d'idées* pour apercevoir toutes « ces choses, parce qu'elles sont au dedans de l'âme, ou « plutôt parce qu'elles ne sont que l'âme même d'une telle « ou telle façon : de même que la rondeur réelle de quelque « corps, et son mouvement, ne sont que ce corps figuré et « transporté d'une telle ou telle façon. Mais pour les choses « qui sont hors de l'âme, nous ne pouvons les apercevoir « que par le moyen des idées, supposé que ces choses ne « puissent pas lui être intimement unies. » Vous trouverez encore la même chose dans le chapitre 5 de la deuxième partie du troisième livre.

IV. J'ai dit : « supposé que ces choses ne puissent pas lui

être intimement unies, » parce que je prétends, comme on verra par la suite, que l'étendue intelligible, les nombres, l'infini, en un mot, toutes les *natures immuables* que Dieu renferme dans l'immensité et la simplicité de sa substance infiniment infinie, peuvent, sans *idée*, s'unir à l'âme, de manière qu'elle les contemple. Je prétends même qu'on ne connaît les créatures que par le moyen de cette substance divine et intelligible dans laquelle Dieu même les voit.

V. A l'égard des objets sensibles, je prétends, chapitre 1er de la deuxième partie du troisième livre, que nous ne pouvons les apercevoir, si leurs idées (je n'examine point encore ce que c'est qu'idée) « ne viennent ou de ces objets, ou que « notre âme ait la puissance de les produire, ou que Dieu « les ait produites avec elle en la créant, ou qu'il les pro« duise toutes les fois qu'on pense à quelque objet, ou que « l'âme ait en elle-même toutes les perfections qu'elle voit « dans ces corps, *ce qui revient au sentiment de M. Arnauld,* « ou enfin qu'elle soit unie avec un Être tout parfait et qui « renferme généralement toutes les perfections des êtres « créés. »

VI. M. Arnauld, page 33, rapporte aussi cette *énumération* des manières dont on peut voir les objets sensibles, et il ajoute : « Si ces prétendus *êtres représentatifs* des corps n'étaient pas de pures chimères, j'avouerais sans peine qu'il faudrait qu'ils se trouvassent dans notre esprit par quelqu'une de ces cinq manières. Mais, comme je suis persuadé qu'il n'y a rien de plus chimérique, j'ai le dernier étonnement que notre ami, qui a détruit tant d'autres chimères, ait pu donner dans celle-ci. »

VII. Ainsi, selon M. Arnauld, mon analyse ou ma division est exacte, et il convient, page 107, « que les quatre premières n'ont aucune apparence de vérité, » et, par conséquent, il est nécessaire que la cinquième soit véritable, et que tout l'ouvrage de M. Arnauld se renverse, supposé que

je prouve la nécessité des *idées* différentes des *modalités représentatives* qu'il a découvertes, quoiqu'il n'y ait personne au monde qui n'en sache sur cela autant que lui, comme on verra dans la suite; car voici son sentiment.

VIII. Il prétend qu'afin que l'esprit aperçoive tel ou tel objet, il suffit qu'il soit modifié de telle ou telle manière. « Les vraies modifications, dit-il, ne se pouvant concevoir sans concevoir la substance dont elles sont modifications; si ma nature est de penser, et que je puisse penser à diverses choses sans changer de nature, il faut que ces diverses pensées ne soient que différentes modifications de la pensée qui fait ma nature; » et il croit que son opinion est si claire et si certaine, qu'il trouve qu'il est « ridicule de demander d'où vient que notre esprit aperçoit les objets? Ceux, dit-il, qui ne veulent pas voir ce que c'est qu'apercevoir les objets, je ne sais pas comment le leur faire mieux entendre qu'en leur disant que la nature de l'esprit est de les apercevoir. » Je pense qu'il n'y a point d'homme qui n'en pût dire autant que lui.

IX. M. Arnauld ne met donc point de différence entre les *perceptions* de l'âme, en tant que *modalités* de sa substance, et les *idées des objets;* il prend la *perception* et l'*idée* pour une même chose, page 36; en un mot, selon lui, page 37, « toutes nos perceptions sont des modalités essentiellement représentatives. » Il regarde enfin le sentiment de ceux qui prétendent qu'outre la *modification* de l'âme, il est nécessaire qu'il y ait une *idée* différente de la même modification, afin que cette modification soit perception de quelque chose, comme un préjugé dans lequel il croit que les philosophes ont donné sur de sottes raisons (chap. 2), et « que l'auteur de *la Recherche de la Vérité* les ait reçues aussi bien qu'eux sans autre examen; rien, en vérité, n'est plus étonnant. » Ce sont ses paroles.

X. Si M. Arnauld avait examiné avec les yeux de l'esprit,

et sans chagrin, le chapitre 5 de *la Recherche de la Vérité*, deuxième partie, livre 3, et la réponse à la seconde Objection qui est à la fin de l'*Éclaircissement sur la nature des idées*, deuxième partie, livre 3, endroits où je réfute son sentiment en peu de mots et comme par hasard ; car son sentiment étant fort éloigné de celui des philosophes ordinaires, comme il le dit lui-même fort souvent, et principalement dans son quatrième chapitre, et mon dessein, dans les premiers livres de *la Recherche de la Vérité*, étant de délivrer l'esprit des préjugés ordinaires, avant la méthode pour découvrir la vérité que j'ai donnée dans le dernier, je n'avais garde de m'arrêter longtemps à la réfutation de son sentiment; si, dis-je, M. Arnauld avait apporté quelque attention à la lecture des deux endroits que je cite, il aurait bien compris que ce n'est point par préjugé et sans examen que je soutiens que nos perceptions, en tant que modifications de l'esprit, sont différentes de nos idées. Je parle des idées qui nous représentent des êtres différents de nos modifications ; car j'ai dit, dans *la Recherche de la Vérité*, chapitre 1er et 5 de la deuxième partie du troisième livre, et ailleurs, qu'il ne faut point *d'idée* pour représenter à l'âme son *plaisir*, sa *douleur* et généralement tous ses *sentiments*, ni pour lui représenter ses propres connaissances, mais seulement les objets de ses connaissances ; car je connais un carré par une *idée*, mais ce n'est que par *sentiment intérieur* de ma perception que je le connais. Pour *connaître*, il faut des *idées* différentes des modifications de l'esprit ; mais il n'en faut point pour *sentir* ce qui se passe en soi-même. Vérité que M. Arnauld jusqu'ici n'a pas pu comprendre ; car il croit même que *sentir* c'est *connaître*, et c'est pour cela qu'il s'imagine *connaître* l'âme et ses modifications, aussi clairement que les géomètres connaissent l'étendue et les vérités des mathématiques. Voyez, Monsieur, les chapitres 23, 24 et 25 *des Vraies et des Fausses Idées*, après avoir lu l'*Éclair-*

cissement sur le chapitre septième de la seconde partie du troisième livre, où je prouve que nous n'avons point d'*idée* claire de la nature ni des modifications de notre âme, quoiqu'à l'égard de son existence nous la connaissions plus certainement que toute autre chose.

CHAPITRE VI. — **Preuves tirées de *la Recherche de la Vérité* : que les modalités de l'âme ne sont que l'objet immédiat de nos sentiments, et non celui de nos connaissances.**

Une réflexion sérieuse sur la différence qui se trouve entre connaître par *sentiment* et connaître par *idée*, ou plutôt entre *connaître* et *sentir*, entre *connaître* les nombres et leurs propriétés, l'étendue, les figures géométriques et leurs rapports, et *sentir* le plaisir, la douleur, la chaleur, la couleur, et même les perceptions intérieures qu'on a des objets, fait ce me semble, assez juger à ceux qui sont accoutumés à la méditation des vérités métaphysiques,

I. Que pour *sentir*, par exemple, la *douleur*, il ne faut point d'*idée* représentative, et que la *modalité* de l'âme suffit ; parce qu'il est certain que la douleur est une *modalité* ou modification de l'âme ;

II. Que pour connaître les nombres et les figures géométriques, et leurs rapports, on a besoin d'une *idée*, afin que l'âme puisse en avoir la perception ; car sans *idée*, l'âme n'a perception de rien de distingué d'elle, et l'*idée d'un cercle* ne peut être la *modalité* de l'âme ;

III. Que pour voir un objet sensible, le soleil, un arbre, une maison, etc., il faut deux choses, la *modalité de couleur*, car M. Arnauld convient que la couleur est une modification de l'âme, et une *idée pure*, savoir l'idée de l'étendue, ou l'étendue intelligible ; car lorsqu'on a un sentiment vif de lumière, attaché, ou qui se rapporte à un cercle intelligible distant d'un certain espace intelligible, rendu sensible par différentes couleurs, on voit le soleil, non tel qu'il est, mais

tel qu'on le voit. C'est là, Monsieur, tout ce qui est nécessaire pour *sentir* ce qui se passe dans l'âme, *apprendre les sciences*, et *voir* tous les objets de ce monde visible ; mais il faut clairement comprendre ceci, ce que n'a pu faire M. Arnauld, à cause apparemment du dessein de critiquer, que son chagrin lui a inspiré, quoique tout fût clairement et amplement expliqué dans *la Recherche de la Vérité*. Car au lieu d'y reconnaître certains principes que j'ai suivis, il n'y a vu que ce qu'il souhaitait d'y voir, *des variations, des contradictions, des sophismes,* en un mot, tout ce qui peut rendre ridicule un auteur aux yeux du monde. Mais venons à M. Arnauld.

II. Il prétend que je me trompe lorsque je dis que nous voyons en Dieu, et non en nous-mêmes [1], toutes choses (j'ai excepté nos sentiments, ou tout ce qui se passe dans l'âme, dont elle a sentiment intérieur ou *conscience ;* car j'entends par *conscience* le sentiment intérieur), parce que, dit-il, « il est clair à quiconque fait réflexion sur ce qui se passe dans son esprit, que toutes nos perceptions sont des modalités représentatives. » Je l'avoue en ce sens, qu'il ne faut point d'*idée* pour représenter les perceptions, ou pour avoir sentiment intérieur de ses perceptions, ainsi que j'ai déjà dit ; car en ce sens nos perceptions sont essentiellement représentatives de ce qu'elles sont. Mais je nie qu'il puisse y avoir, sans *idée,* de *perception* qui représente à l'esprit un être distingué de lui. C'est de cela seul dont il est question. C'est ce que M. Arnauld ne prouve nulle part, comme je le ferai voir. Mais je lui veux montrer ici, que j'ai déjà prouvé le contraire dans les chapitres qu'il critique sans avoir bien compris les vérités qu'ils renferment.

Première preuve tirée de *la Recherche de la Vérité,* chapitre 5 de la deuxième partie du troisième livre. — III. « L'esprit humain peut connaître tous les êtres, et des êtres

[1] Chapitre 6 de la deuxième partie du troisième livre, et ailleurs.

« infinis.... L'esprit ne voit pas seulement tantôt une chose « et tantôt une autre successivement ; il aperçoit même ac- « tuellement l'infini, quoiqu'il ne le comprenne pas. Ainsi, « n'étant point actuellement infini, ni capable de modifica- « tions infinies dans le même temps, il est absolument im- « possible qu'il voie dans lui-même ce qui n'y est pas. Il ne « voit donc pas l'essence des choses en considérant ses pro- « pres perfections, ou en se modifiant diversement, etc. »

IV. M. Arnauld ne niera pas que l'esprit n'ait l'idée de l'infini, car il l'avoue page 314. Il faut donc qu'il prétende que les modalités de l'âme sont essentiellement représentatives de l'infini. Mais j'ai deux choses à lui dire.

La première, que toute modalité n'est que l'être même d'une telle ou telle façon. La rondeur, par exemple, d'un corps n'est que le corps même figuré de telle façon, que toutes les parties de la surface sont également éloignées de celle qu'on appelle le centre ; et qu'ainsi, la modalité de l'âme ne peut point représenter les objets, mais seulement la façon d'être, c'est-à-dire la perception qu'elle a de l'objet : laquelle perception j'avoue qu'elle se fait sentir sans idée, j'avoue qu'elle est *essentiellement représentative*, par *sentiment* intérieur, de ce qu'elle renferme ; mais je nie qu'elle puisse représenter par *idée*, ou faire connaître ce qu'elle ne renferme pas.

V. L'âme ne se connaît point elle-même par une *idée* qu'elle puisse contempler, pour découvrir les propriétés dont elle est capable, comme sont les géomètres, qui contemplent l'*idée* qu'ils ont de l'étendue, et en découvrent les rapports : elle ne connaît son être propre, que par le sentiment intérieur qu'elle a d'elle-même. L'âme ne peut donc pas connaître ses modifications, mais seulement les sentir. Car comme les modifications ne sont que les substances mêmes de telle ou telle façon, la perception qu'on a des modifications est de même genre que celle qu'on a des substances. J'ai une idée de l'étendue, j'ai donc une idée du cercle. Je

n'ai qu'un sentiment intérieur et confus de mon être, je n'ai donc aussi qu'un sentiment intérieur et confus de mes propres perceptions, qui ne sont que des modifications de ma substance. Ainsi, bien loin que les *modalités* de l'âme puissent être *représentatives des objets,* en sorte qu'elles les fassent *clairement connaître,* et qu'elles apprennent, par exemple, aux géomètres les vérités certaines de leur science, elles ne se font elles-mêmes nullement connaître. C'est ce que j'avais déjà dit dans *la Recherche de la Vérité,* en ces termes :

« Le plaisir, la douleur, la saveur, la chaleur, la cou-« leur, toutes nos sensations et toutes nos passions sont des « modifications de notre âme; mais quoique cela soit, les « connaissons-nous clairement? Pouvons-nous comparer la « chaleur avec la saveur, l'odeur avec la couleur? Pouvons-« nous reconnaître le rapport qu'il y a entre le rouge et le « vert, et même entre le vert et le vert? Il n'en est pas de « même des figures : nous les comparons les unes avec les « autres; nous en reconnaissons exactement les rapports; « nous savons précisément, que le carré de la diagonale d'un « carré est double de ce carré. Quel rapport y a-t-il entre « ces figures intelligibles, qui sont des idées très-claires, « avec les modifications de notre âme qui ne sont que des « sentiments confus? Et pourquoi prétendre que ces figures « intelligibles ne puissent être aperçues de l'âme, si elles « n'en sont des modifications; puisque l'âme ne connaît par « idée claire rien de ce qui lui arrive, mais seulement par « conscience ou sentiment intérieur : ainsi que j'ai prouvé « ailleurs, et que je prouverai encore dans l'éclaircissement « suivant. Si nous ne pouvions voir les figures des corps « qu'en nous-mêmes, elles nous seraient au contraire *inintel-« ligibles;* car nous ne nous connaissons pas; nous ne sommes « que ténèbres à nous-mêmes; il faut que nous nous regar-« dions hors de nous pour nous voir; et nous ne connaîtrons « jamais ce que nous sommes, jusqu'à ce que nous nous « considérions dans celui qui est notre lumière, et en qui

« toutes choses deviennent lumière ; car ce n'est qu'en Dieu, « que les êtres les plus matériels sont parfaitement intelligi- « bles ; mais hors de lui, les substances les plus spirituelles « deviennent entièrement invisibles. L'idée de l'étendue que « nous voyons en Dieu est très-claire ; mais comme nous ne « voyons point en Dieu l'idée de notre âme, nous sentons « bien que nous sommes et ce qui se passe actuellement en « nous ; mais il nous est impossible de découvrir ce que nous « sommes, ni aucune des modifications dont nous sommes « capables. »

VI. La seconde chose que j'ai à répondre à M. Arnauld, c'est que l'âme n'est pas capable d'avoir dans le même temps des modifications infinies ; et qu'ainsi, puisque la *réalité objective* ou l'*idée* de ma pensée, c'est l'infini, lorsque j'y pense, il n'est pas possible que cette réalité, ou l'idée que j'ai de l'infini, soit une modification de mon âme.

Si M. Arnauld se tire d'affaire par des termes généraux, s'il répond, par exemple, « quoique je prenne pour une même chose la perception et l'idée, il faut néanmoins remarquer que cette chose, quoique unique, a deux rapports ; l'un à l'âme qu'elle modifie, l'autre à la chose aperçue, en tant qu'elle est objectivement dans l'âme ; » ceux qui attachent des idées aux termes, verront bien que le terme de rapport est si général, qu'il ne signifie rien de distinct à l'esprit, et qu'une chose ne peut être ni objectivement, ni de telle ou telle manière dans l'esprit, lorsqu'elle n'y est point du tout ; puisque la modalité d'une substance ne peut être la manière d'être d'aucune autre substance, et que l'infini ne peut être éminemment dans le fini.

Seconde preuve tirée de la Réponse à la deuxième Objection à la fin de l'*Éclaircissement sur la nature des Idées*, livre 3. — VII. « Certainement on peut assurer ce que l'on « conçoit clairement ; or on conçoit clairement que cette « étendue que l'on voit est une chose distinguée de soi : on « peut donc dire que cette étendue n'est point une modifica-

« tion de son être, et que c'est effectivement quelque chose « distingué de soi. Car il faut prendre garde que le soleil, « par exemple, que l'on voit, n'est pas celui que l'on re-« garde. Le soleil, et tout ce qu'il y a dans le monde maté-« riel, n'est pas visible par lui-même ; je l'ai prouvé ailleurs. « L'âme ne peut voir que le soleil auquel elle est immé-« diatement unie. Or, nous voyons clairement, et nous sen-« tons distinctement que le soleil est quelque chose de dis-« tingué de nous. Donc nous parlons contre notre lumière « et contre notre conscience lorsque nous disons que l'âme « voit, dans ses propres modifications, tous les corps qui « l'environnent. »

VIII. Lorsqu'un homme dort, ou lorsqu'il a une fièvre chaude, il voit, par exemple, devant lui un centaure. M. Arnauld prétend que la *réalité objective,* ou l'*idée* de ce centaure, en un mot, l'objet immédiat de l'esprit, n'est qu'une de *ses modalités essentiellement représentatives*, mais qu'un chacun examine le sentiment intérieur qu'il a de lui-même lorsqu'il voit quelque objet sensible, soit que cet objet soit ou non devant ses yeux.

IX. Lorsque je vois ce centaure, je remarque en moi deux choses : la première, c'est que je le vois ; la seconde, c'est que je sens bien que je le vois. Je le vois, mais comme un être distingué de moi. Ce n'est donc pas une modification de ma substance, qui est un être particulier qui ne renferme point éminemment les perfections de tous les êtres, ni ce centaure ; car je ne puis connaître la modification d'une substance, comme un être distingué de cette substance : je ne puis, par exemple, voir le cercle comme un être différent de l'étendue dont il est la modalité.

X. En second lieu, je sens que je vois ce centaure, que c'est moi qui le vois, que la perception que j'en ai m'appartient, et que c'est une modification de ma substance. Je dois donc conclure que l'objet immédiat de ma perception n'est point une modification de mon âme, mais seulement la per-

ception que j'en ai. Voilà ce qu'apprend la raison et le sentiment intérieur qu'on a de soi-même.

Troisième preuve tirée de la même Réponse à la deuxième Objection. — XI. « L'âme aperçoit un triangle, ou un cercle « en général, quoiqu'il y ait contradiction que l'âme puisse « avoir une modification en général. Les sensations de cou- « leur que l'âme attache aux figures, les rendent particu- « lières, parce que nulle modification d'un être particulier « ne peut être générale. » J'ai encore donné la même preuve, chapitre 6 de la deuxième partie du troisième livre de *la Recherche de la Vérité.*

XII. Il est évident que toute *modalité* d'un être *particulier* ne peut être *générale*. Or, je pense à un cercle en *général :* la réalité objective de ma pensée, c'est un cercle en général. Donc la *réalité objective,* ou l'*idée* de ce cercle, ne peut être *une modalité particulière* de mon esprit. Je ne puis pas deviner ce qu'il plaira à M. Arnauld de nier dans cet argument ; mais je le prie d'éviter dans ses réponses les termes généraux, qui ne réveillent aucune idée dans l'esprit.

XIII. Je dis ensuite, « que ce sont les couleurs que l'âme « attache aux figures qui les rendent particulières à l'égard « de celui qui les voit. » Car, lorsque sur du papier blanc j'y vois un corps noir, cela me détermine à regarder ce corps noir comme un corps particulier, qui, sans sa couleur différente, me paraîtrait être le même. Ainsi la différence des idées des corps visibles ne vient que de la différence des couleurs. De même, la blancheur du papier fait que je le distingue du tapis, la couleur du tapis me le sépare de la table, et celle de la table fait que je ne la confonds pas avec l'air qui l'environne, et avec le plancher sur lequel elle est appuyée. C'est la même chose de tous les objets visibles. Ainsi l'étendue conçue sans couleur, est l'idée de tous les corps sans cette modification de l'âme. Car encore un coup, M. Arnauld convient que la couleur est une modalité de l'âme. Elle est donc générale et toujours la même : elle peut être vue par tous les

esprits, parce qu'effectivement l'étendue intelligible, aussi bien que les nombres, ne sont point des êtres créés et particuliers. Mais la couleur rend particulière cette étendue intelligible, parce que, comme je viens de dire, toute modification d'une créature, ou d'*un être particulier, ne peut être générale*. J'appréhende fort que M. Arnauld, qui n'a pas voulu comprendre ces vérités, ne s'écrie, comme il a fait sur le même sujet : « Je ne sais, Monsieur, que vous dire sur un tel discours : j'en suis effrayé ; car je trouve qu'il enferme tant de brouilleries et de contradictions, que toute ma peine sera d'en démêler les équivoques, et d'en découvrir les paralogismes. »

XIV. « C'est, dit-il, un manifeste paralogisme, que de conclure de ce que Dieu voit en lui-même toutes choses, qu'il y a en Dieu de l'étendue, des moucherons, des puces, des crapauds. » Mais qui le conclut ? Il y a en Dieu de l'étendue intelligible, celle que je vois, quand j'y pense. Car, certainement, Dieu voit l'étendue, puisqu'il en a fait ; il voit bien à quoi je pense. Mais il n'y a pas en Dieu des *moucherons, des puces, des crapauds,* au sens ridicule de M. Arnauld. Dieu a l'idée de l'étendue. Il a voulu en faire. Il a voulu de plus, qu'une partie de cette étendue qu'il a faite fût arrangée de la manière que l'est le corps d'un crapaud. Il voit donc par l'idée qu'il a de l'étendue, idée de toutes les substances corporelles, qu'il y a un crapaud. Mais il ne le voit pas tel que nous le voyons, coloré, puant, revêtu de toutes les qualités sensibles que nous lui attribuons. Il voit néanmoins que nous le voyons par nos sens, tel qu'il n'est pas en lui-même : car Dieu a l'idée de l'âme qu'il a faite. M. Arnauld prétend bien lui-même l'avoir. Il sait de plus les lois de l'union de l'âme et du corps qu'il a établies. Il connaît donc quelles sont les couleurs, l'odeur, l'horreur dont nous sommes frappés en regardant ces animaux.

XV. Mais, continue M. Arnauld, afin que mes raisons fussent bonnes, « il faudrait que Dieu ne connût que ce qui

est en lui-même ; ce qui ne se peut dire sans erreur, » et sur cela il discourt à son ordinaire. Il traduit un article de saint Thomas, qui a pour titre : *Utrum Deus cognoscat alia a se*, et fait de grands raisonnements qui ne me regardent nullement, si ce n'est que cela peut faire croire à ceux qui ne voient que le blanc et le noir dans les livres, que je pense que Dieu ne connaît point ce qui se fait ici-bas. Je lui réponds en deux mots, que Dieu connaît tout ce qui est hors de lui, et que c'est une impiété que de prétendre qu'il le connaissse autrement que je viens de dire : savoir par l'idée qu'il a dans son Verbe de leurs essences, et par la connaissance qu'il a de ses volontés, qui leur donnent l'être et toutes les modifications de leur être.

CHAPITRE VII. — Quatrième preuve tirée de *la Recherche de la Vérité*, chap. 5 de la deuxième partie du troisième livre, et confirmée par saint Augustin.

I. « Il y a des personnes qui ne font point de difficulté « d'assurer, que l'âme étant faite pour penser, elle a dans « elle-même, je veux dire en considérant ses propres perfec- « tions, tout ce qu'il lui faut pour apercevoir les objets ; « parce qu'en effet, étant plus noble que toutes les choses « qu'elle conçoit distinctement, on peut dire qu'elle les con- « tient en quelque sorte éminemment, comme parle l'école, « c'est-à-dire d'une manière plus noble et plus relevée qu'elles « ne sont en elles-mêmes. Ils prétendent que les choses su- « périeures comprennent en cette sorte les perfections des « inférieures. Ainsi, étant les plus nobles des créatures qu'ils « connaissent, ils se flattent d'avoir dans eux-mêmes, d'une « manière spirituelle, tout ce qui est dans le monde visible, « et de pouvoir, en se modifiant diversement, apercevoir tout « ce que l'esprit humain est capable de connaître. En un « mot, ils veulent que l'âme soit comme un monde intelli- « gible, qui comprend en soi tout ce que comprend le monde

« matériel et sensible, et même infiniment davantage. Mais « il semble que c'est être bien hardi que de vouloir soute- « nir cette pensée. C'est, si je ne me trompe, la vanité natu- « relle, l'amour de l'indépendance, et le désir de ressembler « à celui qui comprend en soi tous les êtres, qui nous brouille « l'esprit, et qui nous porte à nous imaginer que nous pos- « sédons ce que nous n'avons point. « Ne dites pas que vous « soyez à vous-même votre lumière [1], » dit saint Augustin : « car il n'y a que Dieu qui soit à lui-même sa lumière, et qui « puisse, en se considérant, voir tout ce qu'il a produit et « qu'il peut produire. »

II. Il me semble que je dois dire à M. Arnauld ces paroles de saint Augustin, qui sont citées dans cette quatrième preuve: *Dic quia tu tibi lumen non es.* Ne soutenez pas, Monsieur, que « les modalités de votre âme sont essentiellement représentatives ; » mais dites, selon l'ordre que vous en donne saint Augustin, « que vous n'êtes pas votre lumière à vous-même. » Notre lumière ce sont nos idées : c'est la raison universelle, c'est la substance intelligible qui les renferme. Les vérités que nous connaissons ne sont que les rapports qui sont entre ces idées; car il est visible que le rapport d'égalité qui est entre deux et deux, et quatre, est une vérité immuable et nécessaire. De sorte que, soutenant que « les modalités de votre âme sont essentiellement représentatives, » vous dites que vous êtes à vous-même votre lumière, votre sagesse, votre maître intérieur. Vous rendez à *la puissance* de Dieu l'honneur qui lui est dû, si vous reconnaissez que vous n'êtes pas *la cause* de votre lumière ; mais vous ne rendez pas l'honneur qui est dû à sa *sagesse* en soutenant que vos modalités sont essentiellement représentatives de la vérité, en soutenant qu'elles sont *réellement et formellement la lumière* qui vous éclaire. Vous vous attribuez ce qui appartient uniquement à la raison universelle,

[1] *Dic quia tu tibi lumen non es*, sermon. 8, *de Verbis Domini.*

qui vous instruit, vous, Monsieur, et tout ce qu'il y a d'intelligences qui ne voient la vérité que parce qu'ils contemplent la substance intelligible que renferme la raison pour laquelle ils sont faits, et hors de laquelle rien n'est intelligible. Écoutez, s'il vous plaît, saint Augustin. Vous vous faites gloire de soutenir ses sentiments; prenez-les bien, et ne les abandonnez pas : ils sont plus chrétiens et plus solides « que tout ce qui vous est venu dans l'esprit, vous ne sauriez dire comment. » C'est ce que je puis dire à notre ami; mais il est à propos que saint Augustin lui dise les mêmes choses. Voici donc le passage de saint Augustin plus au long :

III. *Dic quia tu tibi lumen non es*[1]. *Ut multum oculus es, lumen non es. Quid prodest patens et sanus oculus, si lumen desit? Ergo dic a te tibi lumen non esse, et clama quod scriptum est : Tu illuminabis lucernam meam, Domine. Lumine tuo, Domine, illuminabis tenebras meas. A me enim nihil, nisi tenebræ. Tu autem lumen fugans tenebras, illuminans me; non a me mihi lumen existens, sed lumen non participans, nisi in te.* Ce passage est assez clair; mais en voici d'autres :

IV. *Quapropter nullo modo negaveris esse incommutabilem veritatem, hæc omnia quæ incommutabiliter vera sunt continentem, quam non possis dicere tuam, vel meam, vel cujusvis hominis; sed omnibus incommutabilia vera cernentibus, tanquam miris modis secretum et publicum lumen præsto esse ac se præbere communiter. Omne autem quod communiter omnibus ratiocinantibus atque intelligentibus præsto est, ad ullius eorum proprie naturam pertinere quis dixerit?* Que M. Arnauld se rende ou à la raison de saint Augustin, ou à son autorité.

V. *Quid ergo*, dit le même saint dans le chapitre 10 du même livre, *unum verum videmus ambo singulis mentibus, nonne utrique nostrum commune est?* Et il fait répondre à Évode, *manifestissime*. Il est très-clair, dit Évode, que cette

[1] *De Verbis Domini*, serm. 8.

unique vérité que nous voyons tous deux, chacun par notre esprit, nous est commune à l'un et à l'autre; mais les modalités des esprits leur sont particulières. Il faut donc que les idées, ou les vérités, qui ne sont que les rapports qui sont entre les idées, soient autre chose que nos propres *modalités*. Il faut une nature immuable et universelle qui se communique à tous les esprits, sans se partager entre eux; qui soit, comme dit saint Augustin, *miris modis secretum et publicum lumen*. Voici quelques autres passages, afin que M. Arnauld ne croie pas que saint Augustin ait condamné sans réflexion son sentiment. Et j'en rapporterai encore d'autres dans d'autres chapitres.

VI. *E quibus unum commemori satis est*[1], *quod ratio et veritas numeri omnibus ratiocinantibus præsto est, ut omnis eam computator sua quisque ratione et intelligentia conetur apprehendere. Et alius id facilius, alius difficilius, alius omninò non possit; quùm tamen ipsa æqualiter omnibus se præbet valentibus eam capere. Nec quum eam quisque perceperit, in sui perceptoris quasi alimentum vertatur atque mutetur: nec quum in ea quisque fallitur, ipsa deficiat; sed ea vera et integra permanente, ille in errore sit tanto amplius, quantum minus eam videt.*

VII. Pensez-vous, Monsieur, que le philosophe *Thalès* de M. Arnauld, pùt, selon les principes de saint Augustin, raisonner comme il fait, sans contempler la raison; et découvrir les propriétés des *nombres*, en ne consultant que les *modalités prétendues représentatives? Æterna gigneret*[2], dit saint Augustin, *animus inventione temporali, nam æterna sæpe invenit*. Car c'est, par exemple, une vérité éternelle que le nombre deux mesure tous les nombres pairs.

VIII. Mais qui est cette vérité immuable qui comprend toutes les vérités, et qui nourrit les esprits de sa substance? Sera-ce Dieu même? Oui certainement, selon saint Augustin.

[1] S. Aug., cap. 8.
[2] *De Immort. anim.*, cap. 4.

Il n'y a pas de doute que toute nature immuable qui est au-dessus de l'esprit humain, ne soit Dieu même. *Nec illud ambigendum est, incommutabilem naturam quæ supra animam rationalem sit, esse Deum*[1]. C'est Dieu même, puisque Jésus-Christ est Dieu. *De universis autem quæ intelligimus non loquentem qui personat verbis, sed intus ipsi menti præsidentem consulimus veritatem, verbis fortasse ut consulamus admoniti*[2]. *Ille autem qui consulitur docet qui in interiori homine habitari dictus est Christus, id est incommutabilis Dei virtus atque sapientia.* C'est la sagesse de Dieu, c'est la raison universelle des intelligences qui se manifeste à l'esprit, lorsqu'on raisonne et qu'on découvre la vérité : et non pas des modalités qui ne sont représentatives que d'elles-mêmes, et par des sentiments confus que M. Arnauld ne distingue point des idées claires : lesquels sentiments n'apprennent point à l'esprit la nature de ses modifications, mais se font seulement sentir par le sentiment intérieur et confus que l'âme a de tout ce qui se passe en elle-même.

IX. Je rapporterais bien d'autres endroits de saint Augustin, s'il était nécessaire, pour persuader à M. Arnauld que ses propres modalités ne peuvent l'éclairer. Car saint Augustin détruit en cent endroits cette opinion de l'orgueil humain. Mais je pense qu'il le sait aussi bien que moi, quoiqu'il le dissimule dans son ouvrage pour avoir plus de droit d'appeler mon sentiment *la nouvelle philosophie des idées.*

X. Mais il faut que j'explique une difficulté qu'on peut avoir sur la différence apparente qui se trouve entre le sentiment de saint Augustin, et celui que j'ai appuyé dans *la Recherche de la Vérité.* Car saint Augustin ne dit pas qu'on voit en Dieu les objets sensibles, mais seulement les natures immuables, les nombres et l'étendue intelligible ; je ne dis pas les choses nombrées, ni l'étendue matérielle. Et moi j'ai

[1] *De vera Relig.*, cap. 31.
[2] S. Aug., *de Magistro*, cap. 11.

assuré qu'on voit en Dieu généralement toutes les choses qu'on voit par *idée*.

XI. Pour comprendre clairement qu'il n'y a point de différence essentielle entre ces deux sentiments, il faut lire avec attention ce que je dis dans *la Recherche de la Vérité*, chapitre 6 de la deuxième partie du troisième livre. Le voici, Monsieur :

« Mais quoique je dise que nous voyons en Dieu les choses « matérielles et sensibles, il faut bien prendre garde que je « ne dis pas que nous en ayons en Dieu les sentiments, mais « seulement que c'est de Dieu qui agit en nous ; car Dieu « connaît bien les choses sensibles, mais il ne les sent pas. « Lorsque nous apercevons quelque chose de sensible, il se « trouve dans notre perception sentiment et idée pure. Le « sentiment est une modification de notre âme, et c'est Dieu « qui la cause en nous : et il la peut causer, quoiqu'il ne l'ait « pas, parce qu'il voit dans l'idée qu'il a de notre âme qu'elle « en est capable. Pour l'idée qui se trouve jointe avec le sen« timent, elle est en Dieu, et nous la voyons, parce qu'il « lui plaît de nous la découvrir ; et Dieu joint la sensation « à l'idée lorsque les objets sont présents, afin que nous le « croyions ainsi, et que nous entrions dans les sentiments « et dans les passions que nous devons avoir par rapport à « eux. »

XII. On peut voir de ce passage et de ce que j'ai dit dans l'Éclaircissement sur *la Nature des Idées*, liv. III, part. II, *la Recherche de la Vérité*, et ailleurs, et encore par le chapitre précédent, que je prétends et que j'ai toujours prétendu que, dans la perception que nous avons des corps, il y avait *sentiment* et *idée pure*, sentiment de couleur, et idée de l'étendue, ou étendue intelligible ; et que nous voyions en Dieu l'étendue intelligible, et sentions en nous la couleur par rapport à un soleil, par exemple, à un cheval, à un arbre intelligible. Or, selon saint Augustin, l'étendue intelligible, l'objet des géomètres, l'idée par laquelle tous les corps sont

connus, et sur laquelle ils sont tous créés, est aussi bien que les nombres d'une nature immuable, nécessaire, éternelle, qu'on ne peut voir qu'en Dieu; et par conséquent il n'y a nulle différence dans le fond entre son sentiment et le mien. Mais ce qui a empêché ce saint docteur de parler comme j'ai fait, c'est qu'étant dans le préjugé que les couleurs sont dans les objets (M. Arnauld convient que c'est un préjugé); comme on ne voit les objets que par les couleurs, il croyait que c'était l'objet même que l'on voyait. Il ne pouvait donc pas dire qu'on vît en Dieu ces couleurs, qui ne sont point une nature immuable, intelligible, commune à tous les esprits, mais une modification sensible et particulière de l'âme, et selon saint Augustin, une qualité répandue sur la surface des corps.

XIII. Certainement, si saint Augustin avait pensé que pour voir un arbre, par exemple, il suffisait que Dieu nous fît sentir le vert attaché de certaine manière à l'étendue intelligible que tous les hommes conçoivent aussi clairement que les nombres; il n'aurait point appréhendé d'admettre en Dieu quelque chose de corruptible ou sujet au changement, en faisant des idées de ses ouvrages l'objet de nos connaissances lors que nous regardons ces mêmes ouvrages. Car, encore un coup, je ne dis pas qu'on voie en Dieu les couleurs. dont nos modalités sont représentatives, mais l'étendue intelligible, nature immuable, selon saint Augustin, et à laquelle cette couleur se rapporte ou est attachée par les lois de l'union de l'âme et du corps, afin que nous jugions qu'il y a des corps qui ont quelque rapport à nous, puisqu'ils agissent en nous : que nous en *jugions*, dis-je; car les corps qu'on voit ne sont nullement ceux qu'on regarde. On en voit souvent sans en regarder : ils ne peuvent être l'objet de nos connaissances, quoi qu'en dise M. Arnauld, qui ne saurait deviner ce que j'ai voulu qu'on entendît par cette étendue intelligible infinie, dans laquelle je prétends que nous voyons toutes choses. S'il le faut croire embarrassé lorsqu'il fait

semblant de l'être, il a fait une géométrie sans avoir d'idée de l'objet unique de cette science; car la géométrie n'a point d'autre objet que l'étendue intelligible.

CHAPITRE VIII. — Extrait des *Méditations chrétiennes*, contenant plusieurs preuves.

I. Voici, Monsieur, un extrait des *Méditations chrétiennes*, où sont contenues diverses preuves contre les *modalités essentiellement représentatives*. J'ajoute ici ces preuves, parce qu'elles sont imprimées avant le livre *des Vraies et des Fausses Idées*. Vous jugerez, après tout cela, si M. Arnauld a eu raison de dire, « que je suis entré, sans autre examen, dans les préjugés des philosophes » qui, selon sa décision, se sont imaginé sur quelques expériences des miroirs, qu'il fallait des être représentatifs pour voir les objets.

C'est la raison qui parle à l'esprit. — II. Tu demeureras peut-être d'accord que les idées des objets qui t'environnent se produisent en toi, par une puissance que tu ne connais pas et qui ne t'appartient pas, pourvu que l'on t'accorde aussi, que cette puissance ne produise tes idées que de ta propre substance : car tu veux trouver en toi toutes choses; et si tu sens bien que tu ne les renfermes pas toutes actuellement, tu prétends du moins les renfermer en puissance et dans leurs idées.

III. Mais, je te prie, peut-on tirer d'un être aussi limité que tu es, les idées de tous les êtres; d'un être d'une seule espèce, les idées de toutes les espèces; d'un être imparfait et déréglé, les idées que tu as de la perfection et de l'ordre? trouveras-tu dans la mutabilité de ta nature, des vérités nécessaires; dans l'inconstance de tes volontés, des lois incapables de changement; dans un esprit de quelques jours, des vérités et des lois éternelles?

IV. Tu pénètres les cieux, tu perces les abîmes, tu découvres le mouvement et la situation des astres, tu devines la qualité et la formation des métaux, tu te répands même au

delà des cieux, car tu passes les bornes du monde que tu considères; et cependant tu t'imagines que tu renfermes en toi-même tout ce que tu vois. Quoi ! penses-tu être assez grand pour renfermer en toi les espaces immenses que tu aperçois? Penses-tu que ton être puisse recevoir des modifications qui te représentent actuellement l'infini? penses-tu même avoir assez d'étendue pour contenir en toi l'idée de tout ce que tu peux concevoir dans ce qu'on appelle un atome? car tu conçois clairement que la plus petite partie de la matière que tu imagines, se pouvant diviser à l'infini, elle renferme en puissance une infinité de figures et de rapports tous différents.

V. Je t'accorde cependant que tu puisses recevoir actuellement en toi des modifications infinies; mais quand tu penses à des espaces immenses, tu ne vois pas seulement des modifications infinies, tu vois une substance infinie; tu ne la vois donc pas en toi.

VI. Réponds-moi. Tu vois clairement que l'hyperbole et ses asymptotes, et une infinité de lignes semblables prolongées à l'infini, s'approchent toujours sans jamais se joindre : tu vois évidemment qu'on peut approcher à l'infini de la racine de 5, de 6, de 7, de 8, de 10, et d'une infinité de nombres semblables, sans pouvoir jamais la rencontrer; comment, je te prie, te modifieras-tu pour te représenter ces choses?

VII. Comment toi, qui es un être particulier, te modifierais-tu pour te représenter une figure en général? comment toi, qui n'es pas tout être, mais seulement esprit, pourrais-tu voir en toi cent ou un centième; en toi, qui ne peux ni te multiplier par cent, ni te diviser en cent? conçois-tu que la modification d'un être particulier puisse être une modification universelle; qu'on puisse découvrir des corps dans des êtres qui ne renferment que les propriétés des esprits; qu'on puisse diviser à l'infini les esprits comme les corps, afin d'en multiplier les parties?

VIII. Ne conçois-tu pas qu'un cercle en général ne peut être fait, et qu'il peut être connu ? Ne sens-tu pas que les corps que tu vois sont entièrement distingués de toi ? et ne comprends-tu pas que les nombres que tu compares entre eux, et dont tu reconnais les rapports, sont bien différents de tes modifications, que tu ne peux comparer entre elles, et dont tu ne peux découvrir aucun rapport ?

IX. Tu t'imagines qu'il est nécessaire que tes idées soient des manières d'être de toi, afin que tu les aperçoives aussi clairement que tu fais : et tu ne prends pas garde, que tu ne comprends rien dans tes propres sensations, qui certainement sont des modifications de ta substance.

X. Sais-tu clairement ce que c'est que ton plaisir et ta joie, ta douleur et ta tristesse ? peux-tu comparer ces choses entre elles, pour en reconnaître les rapports aussi clairement que tu connais que six est double de trois, et que le carré de la sous-tendante d'un angle droit est égal aux carrés des deux côtés ? si tu ne connais tes modifications que d'une manière fort imparfaite, pourquoi mets-tu tes idées de leur nombre, comme si sans cela tu ne pouvais les apercevoir aussi clairement que tu fais ?

XI. Tu sens tes modifications, et tu ne les connais pas : tu connais tes idées et les choses par leurs idées, et tu ne les sens pas : dès que tu veux t'appliquer à quelque idée, elle se représente à toi ; et quoi que tu veuilles sentir, du plaisir ou de la joie, tes volontés ne produisent rien en toi. Comment donc ne vois-tu pas la différence qu'il y a entre tes modifications et tes idées ?

XII. Tu ne te modifies pas comme tu veux, et tu penses à ce que tu veux. D'où vient cela ? si ce n'est que tu n'es pas fait pour te sentir, ni pour te connaître, mais pour connaître la vérité, qui ne se trouve pas en toi ; tu ne connais point clairement tes sensations, quoiqu'elles soient en toi, et une même chose avec toi. D'où vient cela, si tu es ta lumière à toi-même, si ta substance est intelligible, si ta substance est

lumière illuminante? car je t'accorde qu'elle est lumière, mais lumière illuminée.

XIII. Sache donc, que tu n'es que ténèbres, que tu ne peux te connaître clairement en te considérant, et que jusqu'à ce que tu te voies dans ton idée, ou dans celui qui te renferme, toi et tous les êtres, d'une manière intelligible, tu seras inintelligible à toi-même. Tu reconnaîtras peut-être dans la suite de tes méditations, la vérité de ce que je te dis présentement : convaincs-toi seulement que les idées par lesquelles tu aperçois les objets ne sont point des modifications de ta substance, puisque tu connais clairement tes idées, et que tu ne connais que par sentiment intérieur, et d'une manière fort confuse et fort imparfaite, tes propres modifications, et encore pour les autres raisons que je viens de te proposer.

CHAPITRE IX. — Réponse à quelques objections.

I. A quoi bon soutenir cette mystérieuse pensée que nous voyons en Dieu toutes choses? « Quand nous ne dépendrions point de Dieu en cela, cette dépendance, dit M. Arnauld, ne serait point assez considérable pour en faire tant de bruit. » Voici deux réponses :

II. La première : A quoi bon prouver que nos *modalités sont essentiellement représentatives*, je ne dis pas des créatures, mais du Créateur? A quoi bon combattre par un livre de trois cents pages le sentiment que j'ai que c'est Dieu qui nous éclaire? Cette dépendance ne peut point faire assez de mal *pour en faire tant de bruit*. M. Arnauld fait un livre exprès pour prouver que nos *modalités sont essentiellement représentatives*. Je n'ai écrit que quelques pages pour défendre l'honneur de la raison universelle. Lequel de nous deux fait le plus de bruit sur un plus maigre sujet?

III. La deuxième réponse, c'est que le devoir indispensable de ceux qui se mêlent de philosopher, aussi bien que celui

de toutes les conditions, c'est de rendre soi-même et de porter les autres à rendre à Dieu tout l'honneur qui lui est dû. Si un homme simple parlait de Dieu, comme s'il ne se mêlait point des insectes, et n'en connaissait pas le nombre, peut-être ne ferait-il pas grand mal; car il pourrait entrer dans ce sentiment de peur d'abaisser la majesté de Dieu. Mais si un philosophe ne fait pas tout ce qu'il peut pour faire rendre à Dieu tout l'honneur qui est dû à sa *puissance*, en prouvant que c'est lui qui fait tout, et que la *nature* est une chimère, ou c'est un méchant philosophe, ou un méchant homme. De même, s'il ne fait pas tout ce qu'il peut pour faire rendre à Dieu tout l'honneur qui est dû à sa sagesse ou à son Verbe, en prouvant que ni les corps qui nous environnent, ni nos modalités, ni même les intelligences, ne peuvent nous apprendre aucune vérité, mais seulement la raison universelle qui les renferme toutes en sa substance, toujours lumière à ceux qui la contemplent avec attention, comme dit saint Augustin, ou c'est un philosophe peu éclairé, ou du moins c'est un homme peu délicat sur ses devoirs. M. Arnauld continue :

IV. « Je dis donc premièrement, que quand nos âmes dépendraient de Dieu, en ce qu'elles ne pourraient trouver qu'en lui des êtres représentatifs qu'il appelle *idées;* cette dépendance n'ajouterait *guère* à celle qu'elles ont comme créatures. » Je réponds qu'on n'a point de tort de faire comprendre que l'esprit dépend de Dieu en toutes manières, et qu'on a grand tort de composer un livre de trois cents pages, et faire grand bruit pour tirer l'homme de la dépendance où je l'avais mis, quand même on ne l'en tirerait *guère*.

V. Il continue : « Il n'y aurait donc rien en cela de considérable, et nous avons tant d'autres sujets de reconnaissance envers Dieu infiniment plus importants. »

VI. Réponse. — Les philosophes chrétiens ont grand tort de prouver aux hommes que c'est Dieu qui fait tout, jus-

qu'aux insectes. Qu'ils abandonnent à la nature le soin de ce monde : « Il n'y a rien en cela de considérable, dirait M. Arnauld, et nous avons tant d'autres sujets de reconnaissance plus importants qui regardent notre salut, et l'état de grâce et de gloire auquel il nous appelle par son infinie miséricorde.... Pourquoi se mettre si fort en peine d'apprendre à des chrétiens à être reconnaissants envers Dieu pour ces lumières humaines, qui ont été la part de ces philosophes et des autres enfants du siècle, et que Dieu n'a agi que comme auteur de la nature? Au lieu de considérer qu'il importe peu aux enfants de la Jérusalem céleste de savoir au vrai ce qu'il fait en eux en cette manière, pourvu qu'ils n'ignorent pas combien ils lui sont redevables pour les illuminations vraiment divines dont il éclaire leurs pas, afin de les faire marcher dans sa voie, et pour tout le bien qu'il opère dans leurs cœurs par la secrète opération de son esprit qui en a rompu la dureté, et de cœurs de pierre en a fait des cœurs de chair. »

VII. C'est, Monsieur, pour la grâce efficace de M. Arnauld qu'il faut avoir toute la reconnaissance possible. Mais pour cela, vous savez qu'il faut une nouvelle grâce efficace. Il est vrai qu'on peut demander cette grâce; mais on ne la demandera jamais si on n'a la grâce efficace de la prière. Car il faut grâce efficace, mais efficace par elle-même pour toutes choses. Vous savez qu'il en fait *un article de foi.*

VIII. M. Arnauld fait ensuite de grands discours pour rendre mon sentiment odieux. Mais il me semble qu'il ne peut que s'attirer l'indignation des honnêtes gens. Je vous prie de les lire avec réflexion.

IX. « Mais la seconde chose que j'ai promis de montrer, est que bien loin qu'il y ait tant de sujet de faire valoir la spiritualité de ce nouveau système des idées, qu'il me paraît plus nuisible qu'avantageux à ceux qui s'y voudront arrêter. Car que nous apprend-on par là? que nous voyons Dieu en voyant des corps, le soleil, un cheval, un arbre :

que nous le voyons en philosophant sur des triangles et des carrés ; et que les femmes qui sont idolâtres de leur beauté, voient Dieu en se regardant en leur miroir, parce que le visage qu'elles y voient n'est pas le leur, mais un *visage intelligible* qui lui ressemble et qui fait partie de cette *étendue intelligible* infinie que Dieu renferme. Et on ajoute à cela qu'il n'y a, de toutes les créatures, que notre pauvre âme, qui, quoique créée à l'image et à la ressemblance de Dieu, n'a point ce privilége de voir Dieu en se voyant. Est-ce là un bon moyen de nous porter à nous séparer des choses corporelles pour rentrer dans nous-mêmes? Est-ce le moyen de nous faire avoir peu d'estime des sciences humaines, purement humaines, que l'on ne se contente pas de spiritualiser, mais que l'on *divinise* en quelque sorte en faisant croire à ceux qui s'y appliquent que les objets de ces sciences sont quelque chose de bien plus grand et de bien plus noble qu'ils ne pensent; puisque s'ils cherchent le cours des astres, ces astres qu'ils contemplent ne sont point des astres matériels du monde matériel, mais les astres *intelligibles* du monde intelligible que Dieu renferme en lui-même ; et que s'ils étudient les propriétés des figures, ce ne sont pas non plus des figures matérielles qu'ils voient, mais des figures intelligibles qui ne se trouvent que dans *l'étendue intelligible infinie*, dans laquelle Dieu lui-même les voit, lui qui ne voit rien que dans son essence ? »

Réponse. — X. Je vous avoue, Monsieur, que j'ai peine à répondre à ces puérilités qui ne sont propres qu'à surprendre les enfants et les simples.

Quand on voit une femme, n'est-ce pas la couleur de son visage qui la rend visible ? et s'il n'y avait aucune couleur, la verrait-on ? Or, selon M. Arnauld, la couleur n'est point dans la femme, c'est une modification de l'âme. Donc, selon ce raisonnement, jamais homme ne vit et n'aima de femme; car on n'aime que ce qu'on voit, et l'on ne voit que la couleur, ou l'étendue colorée, qui n'est qu'une modalité de l'âme. Si

M. Arnauld croit que tout ce raisonnement est ridicule, en prenant les choses selon les sentiments populaires, pourquoi le fait-il contre moi, si son dessein est de rechercher la vérité ?

XI. M. Arnauld avait déjà fait ce raisonnement *par un argument en forme*, page 178. Voici ses paroles :

« On l'en peut, dit-il, convaincre par des arguments en forme, qui sont de véritables démonstrations.

« On ne peut pas dire que nous ne voyons pas proprement ce qui est l'objet immédiat de notre esprit.

« Or quand nous voyons les créatures, c'est Dieu intimement uni à notre âme qui est l'objet immédiat de notre esprit.

« On ne peut donc pas dire qu'en voyant les créatures, ce n'est pas proprement Dieu que nous voyons, mais seulement les créatures.

« La mineure, continue-t-il, qui est la seule à prouver, est de lui en divers endroits, et c'est le fondement de toute sa philosophie des idées. »

Réponse. — XII. Il est facile de renverser cette prétendue démonstration, ou la tourner contre M. Arnauld, en lui donnant cette mineure : « Or, quand nous voyons une femme, c'est la couleur qui est l'objet immédiat de l'esprit, et sa propre modification : » car il n'y a proprement que la couleur qu'on voie dans les objets visibles. Donc l'âme ne voit qu'elle-même. Ou de cette manière : « or l'objet immédiat de l'esprit, c'est une modalité essentiellement représentative que l'âme voit. » Car il est sûr que ce n'est point l'objet matériel, puisque souvent cet objet n'est point et ne fut jamais, comme lorsqu'on dort ou qu'on a la fièvre chaude. Enfin M. Arnauld ne peut pas nier, que quand il n'y aurait point de corps, Dieu ne pût nous en faire voir; donc, selon son sentiment, l'âme ne verrait qu'elle-même, et cependant elle verrait les corps : contradictions semblables à celles qu'il m'impute : « qu'on voit Dieu, lorsqu'on voit les corps, et qu'on

ne voit pas Dieu, puisque Dieu n'est pas ce qu'on voit. » Le raisonnement qu'il fait après celui-ci, a la même solidité. Prenez la peine de le lire page 180.

XIII. Mais dans le fond, selon le sentiment de M. Arnauld, on ne voit point les corps, on ne voit que soi ; car on ne voit que la couleur et ses propres modalités. Et selon mon sentiment, on ne sent que soi-même, et on ne voit ou connaît que Dieu. Mais comme la couleur se rapporte à un arbre, quoiqu'on ne voie, en parlant exactement, que la couleur ou que soi-même, on peut dire qu'on voit un arbre. Et parce qu'un arbre est étendu, et que la couleur ne l'est pas (je ne me fais pas de nouvelles difficultés : je parle à M. Arnauld selon ses principes et selon les miens), il faut que l'esprit ait l'idée de l'étendue, afin qu'il y attache, pour ainsi dire, le sentiment de couleur : de même qu'il faut une toile à un peintre, afin qu'il y applique les couleurs.

XIV. Je crois, pour moi, que cette étendue intelligible est en Dieu. Je crois même que c'est une impiété que de le nier; et je suis persuadé qu'on ne peut la voir qu'en lui. Ainsi, en parlant philosophiquement, on peut dire, selon mon sentiment, qu'on voit en Dieu toutes ses créatures. On peut dire en un sens, qu'on ne voit immédiatement que Dieu, et qu'on ne sent que soi. Mais il le faut prendre avec équité; et comprendre qu'on ne le voit, qu'en tant que sa substance a rapport à ses créatures. Car quoique tout ce qui est en Dieu soit Dieu, on ne le voit pas, à proprement parler, lorsqu'on ne le voit que selon l'*idée* qu'il a de ses ouvrages, ou que selon qu'il peut être participé par les créatures. Mais il ne plaît pas à M. Arnauld d'avoir de l'équité pour ses amis, lorsqu'ils ne donnent pas dans ses sentiments. Il y a six ans que j'avais raison : il approuvait *la Recherche de la Vérité*. Mais aujourd'hui, il ne dit pas seulement d'un ton chagrin, que *ma nouvelle philosophie des idées* apprend qu'on voit en Dieu les corps : mais encore, qu'on voit « Dieu en voyant un soleil, un cheval, un arbre. Que les femmes voient

Dieu, lorsqu'elles se regardent dans un miroir, parce que le visage qu'elles y voient n'est pas le leur, mais un visage qui lui ressemble; que je *spiritualise*—et que je *divinise* les objets des sciences humaines, et que j'en donne trop d'estime. » Quoi! M. Arnauld *humanise*-t-il son cheval, à cause qu'il ne le voit que par la couleur, modification de sa propre substance; ou par ses propres modalités essentiellement représentatives? Rien ne me paraît, Monsieur, ni plus injuste, ni plus ridicule que ces façons de critiquer les gens.

XV. Plût à Dieu que M. Arnauld fût venu du temps de saint Augustin, et lui eût appris son *ancienne philosophie des modalités essentiellement représentatives*, bien différentes de ces vérités éternelles, immuables, nécessaires, que renferme la raison universelle [1]! Ce saint docteur ne m'aurait point trompé, par l'attachement qu'il paraît avoir dans plusieurs de ses ouvrages pour ce sentiment, qu'on ne peut voir qu'en Dieu les vérités des nombres, comme que deux et deux font quatre; et celles de géométrie, comme que de toutes les lignes droites terminées par la circonférence d'un cercle, celle qui passe par le centre est la plus grande. Car j'avoue que c'est principalement son autorité, qui m'a donné l'envie de pousser *la nouvelle philosophie des idées*. Mais puisque saint Augustin m'a trompé, que M. Arnauld lui reproche à lui, « de dire qu'on voit Dieu, lorsqu'on pense à un cercle, » ou qu'on connaît que deux fois deux font quatre; qu'il l'accuse « de spiritualiser et de diviniser les sciences humaines, et d'en donner trop d'estime; que son sentiment bien loin d'unir à Dieu les esprits, les unit à de l'étendue et à des nombres. » Qu'il lui dise à lui dans le mouvement qui le transporte, « je ne veux point de cette union; j'y renonce de bon cœur; je ne connais point pour mon Dieu, ni les nombres, ni l'étendue intelligible dans laquelle on peut distinguer diverses parties, quoique toutes de même nature.

[1] Voyez le deuxième livre du *Libre arbitre de saint Augustin*, depuis le huitième chapitre jusqu'au quinzième.

ce n'est point le Dieu que j'adore. » Et qu'il me laisse en repos; car je n'adore point d'autre Dieu que l'Être infiniment parfait, dont la puissance seule me donne l'être, dont la sagesse seule m'éclaire l'esprit, et dont l'amour, amour seul substantiel et nécessaire, me donne tout le mouvement que j'ai pour le bien.

CHAPITRE X. — M. Arnauld suppose cinq ou six fois seulement ce qui est en question, dans les définitions qu'il met avant ses prétendues démonstrations.

I. Supposé, Monsieur, que j'aie bien détruit « les modalités essentiellement représentatives de M. Arnauld, » il faut selon ce que j'ai dit dans le quatrième chapitre, qu'il demeure maintenant d'accord que le sentiment que j'ai sur la nature des *idées* est incontestable, puisque dans la page 33 il avoue que l'énumération que j'ai faite des cinq diverses manières dont on peut voir les objets, est exacte; et qu'il assure de plus, page 107, « qu'il n'y a nulle apparence de vérité dans les autres manières. » Néanmoins, je crois devoir encore renverser ses prétendues démonstrations, et faire voir que tout ce qu'il avance pour prouver son sentiment, n'a rien de solide; quoique je ne doute pas que vous n'en soyez déjà assez persuadé par le peu que je viens d'écrire.

II. Il serait fort à désirer que M. Arnauld, qui se glorifie d'avoir une idée de l'âme, aussi claire que celles que les géomètres ont de l'étendue, nous apportât des preuves que les modalités de l'âme sont essentiellement représentatives, aussi bonnes et aussi courtes que celles qu'on peut donner, que la rondeur n'est autre chose que la modification de la matière : il convaincrait assurément toute la terre de son sentiment. Mais il est étrange que tout ce qu'il dit là-dessus n'est qu'une pure pétition de principe; à quoi néanmoins, comme géomètre, il donne un certain tour géométrique, dont je doute que les autres géomètres soient contents. Voici, Monsieur, comme il s'y prend.

Définitions. — I. « J'appelle âme ou esprit la substance qui pense.

II. « Penser, connaître, apercevoir, sont la même chose.

III. « Je prends aussi pour la même chose, l'*idée* d'un objet et la perception d'un objet. Je laisse à part, s'il y a d'autres choses à qui on puisse donner le nom d'*idée;* mais il est certain qu'il y a des *idées* prises en ce sens, et que ces idées sont ou des attributs, ou des modifications de notre âme.

IV. « Je dis qu'un objet est présent à notre esprit quand notre esprit l'aperçoit ou le connaît. Je laisse encore à examiner s'il y a une autre présence de l'objet préalable à la connaissance, et qui soit nécessaire, afin qu'il soit en état d'être connu. Mais il est certain que la manière dont je dis qu'un objet est présent à l'esprit quand il en est connu, est incontestable; et que c'est ce qui fait dire, qu'une personne que nous aimons nous est souvent présente à l'esprit, parce que nous y pensons souvent.

V. « Je dis qu'une chose est *objectivement* dans mon esprit, quand je la conçois; quand je conçois un carré, le soleil, un son; le soleil, le carré, le son, sont objectivement dans mon esprit, soit qu'ils soient ou qu'ils ne soient pas hors de mon esprit.

VI. « J'ai dit que je prenais pour la même chose *la perception et l'idée*. Il faut néanmoins remarquer que cette chose, quoiqu'unique, a deux rapports : l'un à l'âme qu'elle modifie; l'autre à la chose aperçue, en tant qu'elle est objectivement dans l'âme : et que le mot de *perception* marque plus directement le premier rapport, et celui d'*idée* le dernier. Ainsi la *perception* d'un carré marque plus directement mon âme comme apercevant un carré; et l'*idée* d'un carré marque plus directement le carré, en tant qu'il est *objectivement* dans mon esprit. Cette remarque est très-importante pour résoudre beaucoup de difficultés, qui ne sont fondées que sur ce qu'on ne comprend pas assez que ce ne sont

point deux entités différentes, mais une même modification de notre âme, qui enferme essentiellement ces deux rapports; puisque je ne puis avoir de perception, qui ne soit tout ensemble la perception de mon esprit comme apercevant, et la perception de quelque chose comme aperçue; et que rien aussi ne peut être objectivement dans mon esprit (qui est ce que j'appelle *idée*) que mon esprit ne l'aperçoive.

VII. « Ce que j'entends par les *êtres représentatifs*, en tant que je les combats comme des entités superflués, ne sont que ceux que l'on s'imagine être réellement distingués des idées prises pour des perceptions; car je n'ai garde de combattre toutes sortes d'êtres ou de modalités représentatives; puisque je soutiens qu'il est clair à quiconque fait réflexion sur ce qui se passe dans son esprit, que toutes nos perceptions sont *des modalités essentiellement représentatives.* »

III. M. Arnauld est grandement habile géomètre de supposer dans ses définitions comme certaine, la proposition qu'il doit démontrer. Voici cette proposition, dont il donne cinq démonstrations admirables. Une seule suffirait.

PROPOSITION A DÉMONTRER.—Notre esprit n'a point besoin pour connaître les choses matérielles, de certains êtres représentatifs distingués des perceptions, qu'on prétend être nécessaires pour suppléer à l'absence de tout ce qui ne peut être par soi-même uni intimement à notre âme.

EXAMEN DES DÉFINITIONS DE M. ARNAULD, PAR RAPPORT A SA PROPOSITION A DÉMONTRER.—IV. Je prends, dit M. Arnauld dans sa troisième définition, « pour la même chose l'idée d'un objet et la perception d'un objet. »

RÉPONSE.—Vraiment, Monsieur, cela supposé, « notre esprit n'a point besoin, pour connaître les corps, de certains êtres représentatifs distingués des perceptions, » comme il prétend le démontrer; car lorsqu'on a l'*idée* d'un objet, on connaît l'objet. Mais ce que M. Arnauld doit démontrer, c'est que l'on puisse avoir une *perception* de quelque ob-

jet, sans une *idée* de cet objet, distinguée de la *modalité* de l'âme.

M. ARNAULD.—V. « Mais je laisse à part, dit-il, s'il y a d'autres choses à qui on puisse donner le nom d'*idée*. Mais il est certain, qu'il y a des idées prises en ce sens, et que ces idées sont ou des attributs, ou des modifications de notre âme. »

RÉPONSE.—Je crois avoir prouvé dans les chapitres précédents, que bien loin qu'il soit certain qu'il y ait des *idées* prises en ce sens, « qu'elles soient une même chose avec les perceptions, » que cela est très-faux. Je prétends qu'il n'y a point de *perception* quand il n'y a rien qu'on puisse apercevoir. Certainement, supposé qu'on puisse avoir la *perception* des objets sans en avoir les *idées*, il ne faut point un si grand attirail de définitions, d'axiomes et de demandes que celui qu'apporte M. Arnauld dans son cinquième chapitre, pour prouver que « nos modalités sont essentiellement représentatives; » car c'est la même proposition quant au sens. Ainsi, Monsieur, vous voyez que M. Arnauld suppose ce qui est en question.

Sa quatrième définition et toutes les autres sont superflues. Car pour démontrer les choses bien géométriquement, il ne faut dire que ce qui est nécessaire pour la démonstration; et la troisième définition suffit, supposé qu'on soit assez bon pour la recevoir. Mais il faut examiner encore quelques autres définitions.

M. ARNAULD. — VI. « Je dis qu'un objet est présent à notre esprit quand notre esprit l'aperçoit ou le connaît. » (Cela est fort bien jusque-là; car on peut attacher aux termes les idées qu'on veut. Mais pour ce qui suit, c'est pétition de principe.) « Je laisse, continue M. Arnauld, à examiner s'il y a une autre présence de l'objet préalable à la connaissance. Mais il est certain que la manière dont je dis qu'un objet est présent à l'esprit quand il en est connu, est incontestable. »

RÉPONSE. — Vous voyez, Monsieur, qu'il suppose pour la seconde fois, qu'on puisse avoir la connaissance d'un objet sans en avoir d'*idée*, ce qui est sa proposition à démontrer.

Je reçois la cinquième; c'est une définition de nom, cela est dans les règles. Voyons la sixième :

M. ARNAULD. — VII. « J'ai dit que je prenais pour la même chose, la perception et l'idée. Il faut néanmoins remarquer que cette chose, quoique unique, a deux rapports; l'un à l'âme qu'elle modifie; l'autre à la chose aperçue, en tant qu'elle est objectivement dans l'âme. »

RÉPONSE. — Certainement il faut être étrangement préoccupé de son sentiment, et l'avoir bien peu examiné, pour ne pas voir qu'on le suppose, lorsqu'on prétend faire des définitions pour en convaincre les autres. Cela est déjà arrivé à M. Arnauld dans la troisième et quatrième définition; mais comme celle-ci est plus longue, il le fait deux fois; car il continue ainsi : « Cette remarque est fort importante pour résoudre beaucoup de difficultés, qui ne sont fondées que sur ce qu'on ne comprend pas assez que ce ne sont point deux entités différentes, mais une même modification de notre âme qui enferme essentiellement ces deux rapports (c'est ce qu'il doit démontrer); puisque je ne puis avoir de perception qui ne soit tout ensemble la perception de mon esprit comme apercevant, et la perception de quelque chose comme aperçue. » Fort bien. Mais il faut qu'il démontre ce qu'on lui conteste, qui est qu'il puisse avoir la *perception* d'un carré, sans une *idée* de ce carré, qui soit différente de la modification de son esprit.

VIII. Dans sa septième définition, il suppose toujours ce qu'il doit prouver dans sa proposition à démontrer. « Ce que j'entends, dit-il, par les êtres représentatifs, en tant que je les combats comme des entités superflues (je rejette aussi aussi des entités représentatives. Quand on sait mon sentiment, on ne peut pas m'attribuer cette pensée; mais je ne m'arrête pas à cela) ne sont que ceux que l'on s'imagine

être réellement distingués des idées prises pour des perceptions ; car je n'ai garde de combattre toutes sortes d'êtres ou de modalités représentatives, puisque *je soutiens qu'il est clair* à quiconque fait réflexion sur son esprit, que *toutes nos modalités sont essentiellement représentatives.* »

Réponse. — Vous voyez, Monsieur, qu'il ne suppose encore rien moins que ce qui est en question ; car, s'il est « clair que nos modalités sont essentiellement représentatives, » sa proposition à démontrer n'a pas besoin de preuves : il sera « clair que notre esprit n'a pas besoin, pour connaître les choses matérielles, de certains êtres représentatifs distingués des perceptions. »

IX. Je crois avoir prouvé que nos perceptions ne sont représentatives que d'elles-mêmes, et cela seulement encore par sentiment intérieur : sentiment confus qui ne fait point connaître ce qu'il représente, comme les idées qui éclairent l'esprit. Quand, par exemple, on pense à un cercle, je crois que l'âme n'a pas besoin d'une idée pour lui faire sentir intérieurement qu'elle a cette perception ; mais c'est que bien que l'âme sente sa perception, elle ne la conçoit pas : ce sentiment intérieur est confus, ce n'est point une connaissance claire. On sait qu'on voit un cercle, on en connaît clairement la nature, parce qu'on le connaît par une idée et dans celui qui est lumière ; mais on ne connaît point clairement la nature de son âme, ni comment elle est capable d'apercevoir, parce qu'on ne se connaît que par sentiment. Ainsi les perceptions ne sont que des modalités représentatives par sentiment intérieur ; elles ne font rien apercevoir à l'âme qui soit distingué d'elle-même ; et bien loin qu'elles soient essentiellement représentatives des vérités, par exemple, de géométrie, qu'elles ne font rien comprendre de ce qu'elles sont, parce qu'effectivement nous ne sommes que ténèbres à nous-mêmes ; enfin, je soutiens « qu'il n'est point clair à quiconque fait réflexion sur ce qui se passe dans son esprit, que toutes nos perceptions sont des modalités essen-

tiellement représentatives; » et je crois l'avoir suffisamment prouvé dans *la Recherche de la Vérité,* quoique cette opinion étant fort particulière, je n'eusse pas trop alors le dessein de la combattre. Je laisse, Monsieur, le reste de ses définitions; je reçois ses axiomes et ses demandes sans autre examen, et je passe le chapitre 6 pour venir promptement à ses prétendues *Démonstrations;* car à peine ai-je commencé que le dégoût me prend déjà de répondre à des discours qui ne prouvent rien.

CHAPITRE XI. — Réfutation de la première Démonstration de M. Arnauld.

Voici, Monsieur, le septième chapitre du livre de M. Arnauld. Il comprend la première de ses Démonstrations. Je vous prie de le lire avec toute l'attention que mérite son auteur.

Démonstrations contre les idées prises pour des *êtres représentatifs* distingués des perceptions. — Proposition à démontrer. — « Notre esprit n'a point besoin, pour connaître les choses matérielles, de certains êtres représentatifs distingués des perceptions, qu'on prétend être nécessaires pour suppléer à l'absence de tout ce qui ne peut être par soi-même uni intimement à notre âme. »

Première démonstration. — « Un principe qui n'est appuyé que sur une expression équivoque, qui n'est vraie que dans un sens qui ne regarde point la question qu'on veut résoudre par ce principe, et qui, dans l'autre sens, suppose sans aucune preuve ce qui est en question, doit être banni de la véritable philosophie.

« Or, telle est la première chose que l'auteur de *la Recherche de la Vérité* prend pour principe de ce qu'il veut prouver touchant la nature des idées.

« Il ne pouvait donc pécher plus ouvertement contre ses propres règles, qu'en commençant par là son *Traité de la*

Nature des Idées, et il ne peut l'avoir proposé comme indubitable que faute de l'avoir bien examiné et pour s'être laissé prévenir d'un sentiment communément reçu par les philosophes, n'ayant pas pris garde que c'était un reste des préjugés de l'enfance, qui n'était pas mieux fondé que cent autres qu'il a rejetés.

« On ne peut nier la majeure, et l'auteur de *la Recherche de la Vérité* le fera moins que personne, vu le soin qu'il dit partout que l'on doit prendre dans les sciences de n'admettre pour vrai que ce dont la vérité nous est clairement connue, et de ne s'en fier sur cela à l'autorité de personne.

« Il ne reste donc à prouver que la mineure, ce qui est bien facile. Ses paroles sont : *Tout le monde tombe d'accord que nous n'apercevons point les objets qui sont hors de nous par eux-mêmes*. L'équivoque est dans ces mots : *par eux-mêmes;* car ils peuvent être pris en deux sens. Le premier, qu'ils ne se font point connaître à notre esprit par eux-mêmes, c'est-à-dire qu'ils ne sont point la cause que nous les apercevons, et qu'ils ne produisent point dans notre esprit les perceptions que nous avons d'eux, comme on dit que la matière ne se meut point de soi-même ou par soi-même, parce qu'elle ne se donne point à soi son mouvement. Ce premier sens est vrai ; mais il ne fait rien à la question, qui est de *la nature des idées* et non pas de leur origine. Il est clair aussi que ce n'est pas en ce sens qu'il a pris ces mots ; car, soutenant comme il fait que Dieu est l'auteur de toutes nos perceptions, il aurait dû mettre l'âme, aussi bien que toutes les choses matérielles, entre les choses que nous n'apercevons point par elles-mêmes ; puisque, selon lui, c'est Dieu et non pas notre âme qui cause en notre esprit la perception par laquelle nous l'apercevons.

« Il ne reste donc que le second sens, dans lequel il a pu prendre ces mots : *par eux-mêmes,* en opposant *être connu par soi-même* (comme il croit que l'est notre âme quand elle se connaît) *à être connu par des êtres représentatifs des objets*

distingués des perceptions, dont nous avons déjà tant parlé. Or, les prenant en ce sens, c'est supposer visiblement ce qui est en question avant de l'avoir établi par aucune preuve. et ce qu'il aurait reconnu sans peine devoir être rejeté comme faux ou au moins comme douteux, s'il l'avait examiné par ses propres règles, et s'il avait philosophé dans cette matière comme il fait dans les autres.

« Car, si au lieu de nous renvoyer à ce prétendu *monde,* qu'il dit être d'accord de ceci et de cela, il s'était consulté soi-même, et avait considéré attentivement ce qui se passe dans son esprit, il y aurait vu clairement qu'il connaît les corps, qu'il connaît un cube, un cône, une pyramide, et que, se tournant vers le soleil, il voit le soleil : je ne dis pas que ses yeux corporels le voient, car les yeux corporels ne voient rien; mais son esprit, par l'occasion que ses yeux lui en donnent. Et si, passant plus avant, comme il devait pour observer ses règles, il s'était arrêté sur cette pensée, *je connais un cube, je vois le soleil,* pour la méditer et considérer ce qui y est enfermé clairement, je suis assuré que, ne sortant point de lui-même, il lui aurait été impossible d'y voir autre chose que la perception du soleil, ou le soleil objectivement présent à l'esprit; et qu'il n'y aurait jamais trouvé la moindre trace de cet *être représentatif* du cube ou du soleil, distingué de la *perception,* et qui aurait dû suppléer à l'absence de l'un et de l'autre. Mais que pour l'y trouver, il aurait fallu qu'il l'y eût mis lui-même, par un vieux reste d'un préjugé dont il n'aurait pas eu de soin de se dépouiller entièrement. C'est-à-dire, qu'il ne l'y aurait trouvé, que comme les défenseurs des formes substantielles les trouvent dans tous les corps de l'univers, parce qu'ils se sont imaginé qu'elles sont propres à expliquer ce que l'on remarque dans ces corps, et qu'on ne le pourrait pas faire sans cela. Puis donc que cette manière de philosopher par ce qui est ou n'est pas enfermé dans les notions claires que nous avons des choses, lui est une raison convaincante de rejeter, comme

une invention de gens oisifs, la supposition d'une forme substantielle dans tous les corps, en la manière que l'entendent les philosophes de l'école, ce lui en devait être une aussi de rejeter comme une pure imagination encore plus mal fondée, la supposition fantastique de ces *êtres représentatifs* des corps, qui ont été inventés par la même voie que les formes substantielles, et dont la notion est encore plus obscure et plus confuse que celle de ces formes. »

Réponse à la première démonstration de M. Arnauld. — I. M. Arnauld est si fort préoccupé de son préjugé, et a si bonne envie de combattre mes sentiments, qu'il s'imagine que je n'ai dû penser qu'à combattre les siens. Il assure, Monsieur, chapitre 4, que son sentiment n'est pas celui des philosophes ordinaires. Il sait bien que mon dessein a été de réfuter les préjugés les plus communs. Et cependant il trouve à redire que je commence à traiter de la nature des idées, par des paroles qui ne regardent point son sentiment. Et c'est là le fondement de sa première démonstration et des deux qui suivent, comme vous le verrez.

II. Ainsi, Monsieur, je nie sa mineure, et je prétends que la preuve qu'il en apporte est extravagante. Voici comme M. Arnauld la prouve: « Il ne reste, dit-il, à prouver que la mineure; ce qui est bien facile. Ses paroles sont: » Tout le monde tombe d'accord que nous n'apercevons point les objets qui sont hors de nous, par eux-mêmes. « Or cette expression est équivoque. Donc, etc. »

Réponse. — J'ai dit que tout le monde tombait d'accord que nous n'apercevons point les objets qui sont hors de nous, par eux-mêmes. Mais où M. Arnauld a-t-il vu, « que je l'ai pris pour principe de ce que je veux prouver touchant la nature des idées? » N'est-il pas visible par les chapitres précédents de cette réponse, que je n'ai point pris cela pour principe de ce que j'ai dit contre ceux qui prétendent qu'ils sont à eux-mêmes leur lumière et leur raison?

III. L'opinion des philosophes que j'avais principalement

dessein de réfuter, c'est que l'âme voit les objets par des espèces *expresses,* ou exprimées des *impresses* qu'impriment les objets, etc. Ne pouvais-je pas, leur parlant, commencer par cette proposition, « qu'on tombait d'accord que nous n'apercevions point les objets qui sont hors de nous, par eux-mêmes, » puisque ces philosophes la reçoivent?

IV. Mais, dira M. Arnauld, je n'en conviens pas : pourquoi le supposez-vous? Et moi je lui répondrai : Je ne vous parle pas encore. Attendez un peu, Monsieur, ou passez au chapitre 5 [1], et vous y verrez que je prouve par d'autres principes, que « nos modalités ne sont point essentiellement représentatives. »

V. Vous croyez, Monsieur, que les bêtes raisonnent, moi qu'elles sentent, et M. Arnauld qu'elles ne raisonnent ni ne sentent. M. Arnauld, pour vous convaincre, vous dit, par exemple : Tout le monde demeure d'accord, que pour raisonner, il faut être uni à la raison, etc. Sur cela je lui déclare qu'il se trompe, et qu'il avance une proposition qui ne fait rien contre mon sentiment. Et je vas jusqu'à en conclure, que c'est une *démonstration* que les bêtent sentent. Suis-je en cela raisonnable? Car, Monsieur, prenez garde à la proposition à démontrer, que M. Arnauld s'est proposée, et voyez s'il raisonne juste. Certainement, quand j'aurais été assez ridicule, pour supposer ce qui est en question ; quand tout ce que j'ai écrit de la nature des idées, serait tout à fait impertinent, M. Arnauld n'aurait encore nul droit de prétendre avoir prouvé sa proposition à démontrer, qui est « que notre esprit n'a point besoin, pour connaître les choses matérielles, de certains êtres représentatifs distingués des perceptions. » Car il se pourrait faire fort facilement qu'un autre plus habile que moi, convaincrait M. Arnauld, ou du moins toute la terre, que les « modalités de l'âme ne sont point essentiellement représentatives, » et qu'il faut des idées

[1] Livre troisième, partie deuxième de *la Recherche de la Vérité.*

distinguées de ces modalités, afin d'avoir la perception de quelque objet. Enfin, quand personne ne pourrait donner de preuves qu'il ne réfutât, c'est une nouvelle manière de *démontrer* les propositions, qu'on ne recevra jamais, que de conclure qu'une chose n'est pas, à cause que la preuve qu'on en donne ne vaut rien.

VI. Comme M. Arnauld a une idée de l'âme plus claire [1] que celle que les géomètres ont de l'étendue et des figures, que ne démontre-t-il par cette *idée*, que ses modalités sont essentiellement représentatives? Rien ne lui est plus facile. Car rien n'est plus facile à comprendre à celui qui a l'idée de l'étendue, que toute figure en est une modification. Et personne, que je sache, que M. Arnauld, n'a jamais compris clairement que l'idée d'un cercle, ou de l'infini, fût une modification de son esprit.

M. Arnauld dira tant qu'il voudra, que pour lui il en est convaincu : « Que rien ne peut être plus clair, pourvu que l'on ne s'arrête qu'à ce que l'on voit clairement dans soi-même, et qu'on n'y mêle point d'autres choses que l'on n'y voit point, mais qu'on s'est imaginé faussement y devoir être. Que si je m'étais consulté moi-même, si j'avais considéré attentivement ce qui se passe dans mon esprit, j'y aurais vu clairement, etc. » C'est à de semblables affirmations que toutes ses démonstrations se réduisent. Car pour moi je lui répondrai que je ne vois rien de clair sans idées : que je me sens, et que je ne me connais pas : que lorsque je pense à un cercle, ou que je connais quelque chose par une idée, je le vois comme séparé de moi. Je lui donnerai des preuves, que je n'appellerai point démonstrations, parce qu'on ne démontre que les propriétés des choses dont on a des idées claires; mais des preuves dont on ne fera jamais voir la fausseté.

VII. Au reste, Monsieur, ma proposition, que nous n'aper-

[1] Voyez les chap. 23, 24 et 25.

cevons point les objets par eux-mêmes, n'est équivoque qu'en ce qu'elle est générale. Elle marque seulement, que l'objet qu'on regarde n'est point l'idée, ou selon M. Arnauld, la modalité qui en est représentative. De sorte qu'elle est vraie au sens même de M. Arnauld : et je ne vois pas pourquoi il ne lui plaît pas de la recevoir. Mais de dire, que cette première phrase, ou cette entrée de discours dont je me sers pour venir à la définition du mot d'*idée,* soit le principe de ce que je veux prouver de la nature des idées, assurément c'est du moins ne prendre pas garde à ce qu'on dit. Car quand je n'aurais point marqué le sentiment de M. Arnauld dans l'énumération que j'ai faite des diverses manières dont on peut voir les objets [1] : quand je n'aurais point réfuté son sentiment dans le chapitre 5 de la deuxième partie du troisième livre et dans l'Éclaircissement sur ce sujet; il devrait avoir cette équité de croire, que je ne suppose qu'on ne peut voir les objets en eux-mêmes (ce qui néanmoins est certain) que parce que je veux réfuter des personnes qui en conviennent.

CHAPITRE XII. — Réponse à la deuxième et troisième prétendue Démonstration de M. Arnauld.

Ne trouvez pas mauvais, Monsieur, si je vous arrête à la lecture de choses qui n'ont nulle utilité, ni nul agrément. La réputation de M. Arnauld m'oblige, à cause de la vérité, à faire remarquer ses méprises, et qu'il a bien désappris à faire des démonstrations. Voici comme il commence sa seconde.

IIe Démonstration de M. Arnauld. — I. « Ce n'est pas philosopher avec justesse, en traitant d'une matière importante, que de prendre d'abord pour un principe général, dont on fait dépendre *tout ce qu'on dit dans la suite,* ce qui non-seulement n'est pas clair, mais tout ce qui est contraire à ce qui

[1] Chap. 1 de la deuxième partie du troisième livre.

nous est si clair et si évident qu'il nous est impossible d'en douter. » (C'est ce qu'il devrait prouver, et qu'il a mis dans sa proposition à démontrer, qu'apparemment il a oubliée.)

« Or c'est ce qu'a fait l'auteur de la *Recherche de la Vérité* dans son *Traité de la Nature des Idées*.

« On ne peut donc philosopher avec moins de justesse qu'il a fait dans cette matière, ni d'une manière plus opposée à celle qu'il a suivie dans presque toutes les autres. Il n'y a que la mineure à prouver.

« Ce qu'il a supposé d'abord comme un principe clair et indubitable, est que notre esprit ne pouvait connaître que les objets qui sont présents à notre âme. Et c'est ce qui lui fait dire : nous voyons le soleil, les étoiles, et une infinité d'objets hors de nous. »

Réponse. — II. M. Arnauld a mis pour le titre de son huitième chapitre, aussi bien que des trois suivants, *Démonstration*. Mais vous voyez bien, Monsieur, que c'est la même méprise que dans le chapitre précédent. C'est là un moyen court et facile de faire des démonstrations à peu de frais. Mais aussi de ma part, je ne veux pas faire les frais d'une seconde réponse. Car ce que je viens de dire dans le chapitre précédent, suffit pour réfuter cette seconde démonstration. Je vous prie, Monsieur, d'y prendre garde.

III. Après que M. Arnauld, content de sa prétendue démonstration, s'est un peu égayé, il continue :

« Mais raillerie à part, il est certain que notre ami a supposé, par ce qu'il dit en cet endroit et dans tout le reste de son *Traité de la Nature des Idées*, que notre âme ne peut voir ni connaître, ni apercevoir (car tout cela est la même chose) les objets éloignés du lieu où elle est, tant qu'ils en demeurent éloignés. » Or, non-seulement je doute de ce prétendu principe, mais je soutiens qu'il est faux de la dernière fausseté.

Réponse. — IV. Sans doute ce principe est faux de la dernière fausseté, je l'ai toujours cru tel : il faudrait être bien

stupide pour en douter. M. Arnauld a grand tort de me l'attribuer, et de dire « qu'il est certain que je le suppose dans tout le reste du *Traité de la Nature des Idées*. »

V. Le supposé-je, lorsque je dis dès le premier chapitre *de la Nature des Idées*[1], ces paroles sept ou huit lignes après sa citation : « Il faut bien remarquer, qu'afin que l'esprit « aperçoive quelque objet, il est absolument nécessaire que « l'idée de cet objet lui soit actuellement présente ; il n'est « pas possible d'en douter (je n'examine point là ce que « c'est qu'idée) ; mais il n'est pas nécessaire qu'il y ait au « dehors quelque chose de semblable à cette idée. Car il ar- « rive très-souvent que l'on aperçoit des choses qui ne sont « point, *et qui n'ont jamais été*. » Remarquez, Monsieur, ces paroles, et comparez-les avec celles-ci de M. Arnauld : « Mais raillerie à part, il est certain que notre ami a sup- « posé, par ce qu'il dit *en cet endroit* et dans tout le reste de « son traité, que notre âme ne peut voir les objets éloignés « du lieu où elle est, tant qu'ils en demeurent éloignés. »

« Ainsi, continué-je, l'on a souvent dans l'esprit des idées « réelles de choses qui ne furent jamais. Lorsqu'un homme, « par exemple, voit une montagne d'or, il est absolument né- « cessaire que l'idée de cette montagne soit réellement présente « à son esprit ; mais cette montagne n'est point réellement. » Encore un coup, je n'examine point dans ce chapitre ce que c'est qu'*idée*, et je n'établis mon sentiment, qu'après avoir prouvé, que toutes les diverses manières d'expliquer comment on voit les objets, sont fausses, excepté la mienne.

VI. M. Arnauld a-t-il pu croire que j'ai « supposé qu'on ne pouvait voir les objets lorsqu'ils étaient éloignés, » après les reproches qu'il me fait en tant d'endroits, que je dis qu'on ne les voit pas : que le soleil, par exemple, qu'on regarde, n'est pas celui que l'on voit ; que ce qu'on voit, c'est l'étendue intelligible jointe avec la couleur, etc. ? A-t-il pu

[1] Liv. III, part. II.

croire que j'ai supposé « dans cet endroit et dans tout le reste du *Traité de la Nature des Idées*, ce sentiment ridicule ; lui qui sait et combat cette pensée que j'ai, que nous pourrions voir le monde tel qu'il nous paraît, quoiqu'il n'y eût rien de créé, et que je ne suis parfaitement assuré que par la foi qu'il y a des corps ? Certainement, si je puis voir des corps, quoiqu'il n'y en eût point, je puis en voir quoiqu'ils soient éloignés. Il n'est donc pas *certain* que je suppose cette extravagance comme « un principe sur lequel j'établis tout ce que je dis de la *nature des idées ;* » et M. Arnauld n'a pas pu avoir ce sentiment de moi. Cela est encore évident par sa quatrième et cinquième prétendue démonstration.

VII. Mais quoi ! j'ai dit « qu'il n'est pas vraisemblable que l'âme sorte du corps pour voir le soleil. » Donc j'ai cru qu'on ne pouvait voir les objets lorsqu'ils étaient éloignés.

Réponse. — L'équitable conséquence ! Lorsqu'on parle aux hommes selon leurs idées, les approuve-t-on ? N'est-il pas visible que ce que je dis est plutôt une espèce de raillerie qu'un principe sur lequel j'établis ces sentiments qui renversent ce même principe ? Mais qu'ai-je prétendu lorsque j'ai dit que l'âme ne s'allait pas promener dans le ciel pour y contempler les astres ? J'ai prétendu qu'il fallait une idée pour les voir, et faire faire réflexion à une vérité, dont ceux que je voulais combattre tombent d'accord, mais à laquelle ils ne font pas toujours assez de réflexion. J'ai prétendu seulement qu'il fallait quelque chose de différent du soleil pour le représenter à l'âme. Que ce soit une *modalité de l'âme*, selon le sentiment de M. Arnauld, ou une *espèce expresse*, selon certains philosophes, ou une *entité créée* avec l'âme, selon d'autres, ou enfin de l'*étendue intelligible rendue sensible par la couleur ou la lumière,* selon mon sentiment, c'est ce que je n'examinais point encore. En vérité, Monsieur, je n'ose appeler la conduite de M. Arnauld par son nom : ce que je puis dire de plus honnête, c'est que, ou il n'a pas entendu ce qu'il critique, ce qui fait pitié, ou, ce qui est

du moins fort vraisemblable, il a voulu le rendre ridicule, ce qui est indigne et ne peut exciter que l'indignation des honnêtes gens. Si vous pouvez lire, Monsieur, les sept ou huit pages de discours qui restent de ce chap. 8 de M. Arnauld, sans indignation ou sans compassion à l'égard de notre ami, il faudra, ce que je ne crains nullement, que lui et moi, et la vérité nous vous soyons des choses fort indifférentes.

Il ne faut point, Monsieur, d'autre réfutation de sa troisième démonstration que celle que j'ai donnée de la première. Souvenez-vous, s'il vous plaît, de ce que j'ai dit dans le chapitre 11, et lisez ensuite le neuvième chapitre du livre de M. Arnauld.

CHAPITRE XIII. — Réponse à la quatrième et à la dernière prétendue Démonstration de M. Arnauld.

I. Comme mon dessein n'est pas de troubler incessamment l'état de la question, ce qu'il est évident que fait M. Arnauld dans tout son livre, je ne m'arrêterai pas à le réfuter page à page. Un volume in-folio ne suffirait pas pour faire remarquer toutes ses méprises et l'inutilité de ses citations et de ses longs et ennuyeux discours. J'espère seulement faire imprimer quelque jour (après l'examen du *Traité de la Nature et de la Grâce*), son livre avec mes remarques. Car quoique mes remarques ne soient pas si propres à éclaircir ce sujet, que la manière dont je m'y suis pris, et que je vais continuer, la réputation de M. Arnauld demandera peut-être que pour l'établissement de la vérité je mette tout à fait certaines gens hors d'état de se prévaloir de son livre pour la détruire.

II. Ce que je prétends donc faire dans ce chapitre, c'est d'expliquer mon sentiment par rapport aux idées toutes nouvelles de M. Arnauld, et faire en sorte que cette réponse se puisse lire avec quelque utilité pour les lecteurs, et sans ce

dégoût qui en serait inséparable si je ne pensais qu'à ju quelques façons de parler, par lesquelles M. Arnauld pré triompher dans l'esprit de ceux qui ne conçoivent point c rement mes sentiments.

III. J'ai déjà dit plusieurs fois que dans la perception que nous avons des objets matériels il se trouvait deux choses : *sentiment confus* et *idée claire*. Que dans la perception que j'ai, par exemple, d'une colonne de marbre, il y a l'idée de l'étendue, qui est claire, et le sentiment confus de blancheur qui s'y rapporte. Car, selon l'opinion dont M. Arnauld convient, et maintenant presque tous les philosophes, la couleur n'est qu'un sentiment ou une modification de l'âme. Supposé que cette colonne soit dépouillée de sa couleur, ou que le sentiment de couleur qui s'y rapportait ne s'y rapporte plus, certainement je n'y verrai plus son étendue, car il est certain qu'on ne voit l'étendue que par la couleur. Cependant, comme je sais que la couleur n'est point essentielle à ce marbre, j'y concevrai toujours son étendue quoique invisible ; et alors l'idée de mon esprit sera une colonne intelligible. Ainsi on voit la couleur, et par la couleur l'étendue. Mais la couleur est un *sentiment* confus qu'on sent sans savoir ce que c'est ; et l'idée de l'étendue une *idée* claire, par laquelle on peut connaître la matière et les propriétés dont elle est capable.

IV. Il y a donc *idée* claire et *sentiment* confus dans la perception qu'on a d'une colonne de marbre ; je dis idée claire de l'étendue et non du marbre. Car je connais la nature et les propriétés de l'étendue ; mais je ne connais pas la configuration intérieure des parties du marbre ; ce qui fait que du marbre est ce qu'il est, et non pas de la brique ou du plomb. De sorte que, quoique j'aie une idée claire de l'étendue, qui m'est rendue sensible ou visible par la couleur, je ne connais pas pour cela distinctement ce qui fait que le marbre est marbre.

V. Or, cette étendue intelligible, à laquelle la couleur se

rapporte, et par laquelle elle est visible, n'est point un sentiment ou une modalité de l'âme; car toute modalité est particulière, et cette étendue est générale. L'étendue est un objet commun à tous les esprits; mille personnes peuvent voir une même colonne, je la prends numériquement. Ceux même qui sont dans la Chine peuvent voir le Louvre, non pas néanmoins en conséquence des lois générales de la nature; mais je ne puis être modifié de la même modalité qui modifie celui qui regarde le même objet que moi. De plus, je ne vois pas l'étendue comme un mode, mais comme un être; et je sais que la couleur n'est qu'une manière d'être. Enfin, je connais clairement l'étendue, j'en puis découvrir les propriétés, comme par exemple que la section inclinée d'une colonne fait une ellipse, marque certaine que j'en ai une idée claire. Et je ne puis découvrir aucune propriété de la couleur, marque certaine que je ne fais que la sentir, marque certaine que ce n'est que la modalité de moi, qui me sens lorsqu'on me touche; et qui ne me connais pas parce que je ne vois pas l'idée de mon âme, l'esprit archétype sur lequel j'ai été formé, en qui je suis lumière, et hors duquel je ne suis à moi-même que ténèbres : esprit intelligible, dans lequel on peut voir que l'âme est capable de toutes les modifications dont elle est affectée, et d'une infinité d'autres. Mais sans la vue de cet esprit intelligible, on ne peut savoir qu'on soit capable d'avoir le goût du melon, la vue du zinzolin, la douleur du mal de dents, qu'on n'ait été frappé de ces sentiments; sentiments, dis-je, confus, qui se font sentir sans se faire connaître ni eux, ni la substance qu'ils modifient.

VI. Or je prétends que l'étendue intelligible est l'*archétype*, ou l'*idée* par laquelle Dieu connaît tous les objets matériels, et sur laquelle il les a formés; et qu'afin qu'il me fasse voir ses propres ouvrages, une sphère, par exemple, il suffit qu'il me donne un sentiment de couleur qui se rapporte à une sphère intelligible.

VII. Je pense à une sphère quand je considère dans l'étendue intelligible que renferme la raison une certaine partie intelligible, dont toutes les extrémités sont également éloignées d'une autre qui en est le centre; et je suis sûr par là que Dieu même voit la chose telle que je la vois, quoique d'une manière bien différente. Je suis sûr que Dieu voit que toutes les lignes tirées dans une sphère et qui passent par le centre, sont toutes égales; que ce qui est vrai à mon égard l'est à l'égard de Dieu même et de tous les esprits, parce que je vois toutes ces choses dans une nature immuable, nécessaire, éternelle, commune à toutes les intelligences.

VIII. Mais afin que je voie maintenant une sphère comme existante, il faut encore que Dieu me l'apprenne. Dieu connaît qu'il y a une sphère, parce qu'il sait bien qu'il a voulu en faire, et que ses volontés sont efficaces. Il ne tire point ses connaissances de ses créatures; il ne les voit que par les idées qu'il en a, et par la connaissance de ses décrets. Mais afin que je le sache, moi, il faut qu'il me l'apprenne; et il ne me l'apprend que par les sentiments dont il me touche, en conséquence des lois de l'union de l'âme et du corps, selon lesquelles il agit en moi sans cesse.

IX. Je prétends donc que le sentiment de couleur dont Dieu me frappe à la présence d'une sphère, et en conséquence des lois générales de l'union de l'âme et du corps, dont l'efficace est déterminée par le mouvement des petits corps qui ébranlent mon cerveau : je prétends, dis-je, que ce sentiment est une espèce de révélation naturelle, par laquelle Dieu m'apprend qu'il y a devant moi un tel corps; car comme je sais qu'il n'y a nul effet sans cause, me sentant touché d'un sentiment de couleur par rapport à une sphère, je pense à une sphère, je vois une sphère, je crois qu'il y a devant moi une sphère, et je juge même, quoique faussement, que c'est elle qui se présente et qui se fait sentir à moi. Il est vrai que je m'y trompe quelquefois, lorsque je ne juge de sa présence que par le sentiment que j'en ai; parce

qu'afin que Dieu me la fasse voir, il n'est pas toujours nécessaire qu'elle soit présente : il suffit que l'efficace des lois de l'union de l'âme et du corps que Dieu suit et doit suivre constamment, afin que son action porte le caractère de ses attributs, soit déterminée par l'ébranlement qui peut quelquefois arriver dans le cerveau par d'autres causes que par la présence d'une sphère; car c'est cet ébranlement qui est la cause occasionnelle ou naturelle de mes sentiments.

X. Mais comme les lois de l'union de l'âme et du corps sont établies pour d'autres usages que pour instruire l'esprit de la vérité ; comme le corps ne parle à l'esprit que pour le corps, le témoignage des sens à l'égard même des faits, est trompeur. Car comme Dieu n'agit point par des volontés particulières, mais en conséquence des lois qu'il a établies; c'est une nécessité, l'esprit étant aujourd'hui dépendant du corps, qu'on voie la nuit, par exemple, mille fantômes qui n'existent point, et qu'on sente de la douleur dans un bras qu'on a perdu depuis longtemps[1]. Dieu en cela n'est point trompeur, parce qu'il nous apprend, quand nous rentrons en nous-mêmes pour consulter la raison, que c'est la lumière et l'évidence qui doit régler les pas de l'esprit; l'instinct et les sentiments confus n'étant donnés que pour porter l'âme à la conservation du corps, de la manière la plus courte et la plus sûre qu'on se puisse imaginer.

XI. Pensez-vous, Monsieur, ce que croit M. Arnauld, « que cette manière d'expliquer comment on voit les objets, soit si embarrassée, qu'il n'y a point d'homme sincère qui puisse dire de bonne foi qu'il l'ait comprise ? » Pensez-vous qu'il n'y eut « jamais rien de plus mal inventé, de plus inintelligible et de plus mal propre à nous faire apercevoir les objets matériels que nous souhaitons de connaître ? » Pensez-vous que « cela soit contraire à ce que je dis que Dieu fait toutes choses par les voies les plus simples; » et qu'ainsi il

[1] Voyez *la Recherche de la Vérité*, liv. I, chap. 5.

n'a point créé des êtres représentatifs pour nous faire voir ses ouvrages, selon le sentiment de quelques philosophes? Qu'y a-t-il de plus simple que cette manière par laquelle Dieu nous fait tout connaître sans rien faire de nouveau?

XII. Mais, dit M. Arnauld, « rien ne peut convaincre davantage un homme qui raisonne bien, de la fausseté d'un principe, que quand il le conduit dans des erreurs tout à fait absurdes et directement contraires à ce qu'il avait prétendu expliquer. » Or je crois qu'on voit les corps. J'ai voulu expliquer comment on les voit; et il s'ensuit de mes principes que je ne les vois point, mais des corps intelligibles.

C'est sa cinquième démonstration de la fausseté de mon explication. Sur cela il y a douze pages en ce seul chapitre, et encore davantage dans d'autres endroits du livre de M. Arnauld.

Réponse. — XIII. Je nie la conséquence, et je réponds qu'on voit les corps. Mais, répliquera M. Arnauld par plusieurs passages de *la Recherche de la Vérité*, j'ai dit « que le soleil qu'on voyait n'était pas celui qu'on regardait, etc. » Donc j'ai cru qu'on ne voyait pas les corps. Non en *eux-mêmes*, répondrai-je à toutes ses grandes citations qui ne tendent qu'à étourdir le lecteur, et faire croire à quelques-uns que je me contredis à tous moments.

Que cette équivoque est difficile à démêler, et que ma contradiction est manifeste! J'ai dit qu'on voyait les corps; j'ai voulu expliquer cette vérité; et ma conséquence toute contraire, c'est qu'on ne les voit pas, mais des corps intelligibles. N'est-il pas visible, Monsieur, qu'il n'y a qu'à ajouter en *eux-mêmes*, pour faire comprendre que j'ai prouvé ce que je prétendais? Néanmoins, écoutez M. Arnauld.

XIV. « En faut-il davantage, pour n'avoir aucune créance à ce que dit cet auteur de *la nature des idées*, quelque air de spiritualité qu'il y donne? Car qu'avait-il entrepris de prouver? que les idées dont il recherche la nature, *sont nécessaires pour apercevoir les objets matériels*. Et que conclut-il

après beaucoup de subtilités? que notre corps tourne ses yeux vers les corps matériels, ce qui s'appelle regarder; mais que notre esprit est incapable de les *apercevoir,* et qu'il n'aperçoit que les *corps intelligibles*. Peut-on croire qu'un homme qui a accoutumé de bien raisonner, ait raisonné sur de bons principes, lorsqu'il en conclut tout le contraire de ce qu'il avait entrepris de prouver, ou plutôt de ce qu'il avait supposé comme incontestable, et n'ayant pas besoin d'aucune preuve? C'est comme si un homme avait promis de faire voir, comment la liberté de l'homme se peut accorder avec la providence de Dieu; et qu'après beaucoup de discours, il ne trouvât point d'autre moyen de faire cet accord, qu'en niant que l'homme soit libre. »

Réponse.— Qui a jamais prétendu renverser le sentiment de ceux qui croient qu'on ne voit les objets que par des espèces intentionnelles ou des entités représentatives, avec cette *Démonstration* de M. Arnauld, qu'ils prouvaient tout le contraire de ce qu'ils prétendaient? Mais qui leur a reproché, qu'ils « donnaient à Dieu des lois bizarres et sans fondement, » qu'ils ne voyaient que des espèces, qu'ils ne mangeaient que des espèces, qu'ils ne parlaient qu'à des espèces, et qu'ils n'avaient de société qu'avec des fantômes? Lisez, Monsieur, encore ce qui suit : cela pourra peut-être vous réjouir.

M. Arnauld.—XV. « On supplie ceux qui voudraient s'opiniâtrer à soutenir son paradoxe, de répondre à cet argument.

« Mon âme est capable de voir, et voit en effet ce que Dieu a voulu qu'elle vît.

« Or Dieu l'ayant jointe à un corps, a voulu qu'elle vît, non un corps *intelligible,* mais celui qu'elle anime; non d'autres corps *intelligibles,* mais les corps matériels qui sont autour de celui qui lui est joint; non un soleil *intelligible,* mais le soleil matériel qu'il a créé, et qu'il a mis dans le ciel.

« Donc il n'est point vrai que notre âme ne voie qu'un

corps *intelligible*, et non celui qu'elle anime. Et il en est de même des autres corps.

« La majeure ne se peut nier sans impiété, puisque ce ne serait pas concevoir Dieu tel qu'il est, c'est-à-dire tout-puissant, que de prétendre qu'il n'ait pas fait tout ce qu'il a voulu. Il n'y a donc qu'à prouver la mineure.

« Dieu en créant mon âme, et la mettant dans un corps, a voulu qu'elle veillât à la conservation de ce corps, et que composant un homme avec ce corps, je vécusse en société avec d'autres hommes qui auraient un corps et une âme comme moi, et que cette société consistât à nous rendre mutuellement des offices de charité.

« Or il a été nécessaire pour cela que je connusse le corps que j'anime, et non un corps *intelligible*; car je dois connaître le corps que je dois conserver. Or ce n'est point un corps *intelligible* que je dois conserver, mais le corps que j'anime. Et de même, si lorsque je sens un grand froid, j'ai besoin de m'approcher du feu; c'est du feu matériel que je dois approcher le corps que j'anime, et non point d'un feu *intelligible*. Si étant exposé aux rayons du soleil pendant le grand été, je m'en trouve incommodé, et comme brûlé, et que je doive chercher un lieu, où je puisse être à couvert des rayons du soleil, ce sera des rayons du soleil matériel, et non de ceux d'un soleil *intelligible*. C'est une viande matérielle et un breuvage matériel que je dois prendre par la bouche matérielle, pour soutenir le corps que j'anime, et en réparer les ruines. C'est donc tout cela que je dois connaître, et non une viande *intelligible*, et un breuvage *intelligible* que mon esprit verrait être reçus par une bouche *intelligible* dans un corps *intelligible*; car il n'y a pas d'apparence que tout cela fût propre à nourrir mon corps. Il en est de même de la société que je dois avoir avec les autres hommes. Je les dois connaître pour les assister dans leurs besoins, ou pour en être assisté; pour les instruire, ou pour en être instruit; et enfin, pour leur rendre ou pour recevoir d'eux une infinité d'offices

de charité. Or il est bien clair, que ce n'est point à des hommes *intelligibles* que je rends tous ces devoirs, mais à des hommes que je vois et qui me voient, qui me parlent et à qui je parle.

« Donc rien n'est plus mal fondé, pour ne rien dire de plus fort, que cette imagination bizarre, que quand nous tournons les yeux vers les corps matériels, ce qui s'appelle regarder ; ce ne sont pas ces corps matériels que nous voyons, mais des corps *intelligibles*. »

RÉPONSE. — XVI. Je distingue cette mineure sur laquelle est fondée la prétendue démonstration de M. Arnauld : *Dieu a voulu que l'âme vît les corps*. Si par *voir* les corps, M. Arnauld entend voir en *eux-mêmes*, je la nie : c'est supposer ce qui est en question. Si par des *idées*, je l'accorde.

Supposé, selon le sentiment de M. Arnauld, que Dieu ait voulu qu'on vît les corps immédiatement en eux-mêmes, ou par eux-mêmes, pourquoi ne les voyons-nous que par la couleur qui est en nous, et non dans ces corps? Si Dieu a voulu que nous connussions ses ouvrages et les autres hommes au sens de M. Arnauld, parce que sans cela nous ne pourrions avoir de société avec eux, d'où vient qu'il nous les représente par nos sens tout autres qu'ils ne sont en eux-mêmes? Dieu n'a donc pas voulu que nous les connussions tels qu'ils sont, par nos sens, mais par la lumière de la raison, par l'idée sur laquelle ils ont été formés : il a voulu que les sens ne parlassent au corps que pour le corps, et n'éclairassent jamais l'esprit.

XVII. En effet, Monsieur, est-ce que je ne puis m'approcher du feu, et m'en servir pour la conservation de ma vie, sans le connaître? ne suffit-il pas que je le sente? Est-ce que *les modalités essentiellement représentatives* de M. Arnauld, lui représentent non-seulement les corps tels qu'ils sont, mais encore l'âme de ceux avec lesquels il a société? Pour moi, quand je regarde un homme, je ne vois qu'un certain arrangement de parties, qu'on appelle un visage : et je ne vois cet arrangement que par la couleur. Quand je vois la

grimace d'un homme qui pleure, et les différents airs d'un visage; je pense, en conséquence des lois admirables de l'union de l'âme et du corps, à sa misère et à ses besoins, sans qu'il y ait le moindre rapport entre des grimaces et la tristesse. Cela me suffit pour la société, pour me porter à secourir mon prochain, sans que j'aie une connaissance plus particulière de la nature de son âme, et de la construction admirable de sa machine. Il me prie par cette prière naturelle, plus instamment et plus efficacement que par sa prière intérieure, quand elle me serait connue. Je me soulage en le soulageant; et je souffre même, lorsqu'un chien, que je crois n'avoir point d'âme, dit à mes sens, ou à moi par mes sens, qu'il souffre de la douleur, et qu'il a besoin de mon secours : parce que Dieu a lié entre eux tous ses ouvrages pour leur mutuelle conservation, d'une manière sûre, et qu'on ne peut trop admirer.

XVIII. Mais que M. Arnauld sache exactement, et ne combatte point inutilement cette vérité : qu'il n'y a que la raison qui nous éclaire; que nous ne connaissons les ouvrages de Dieu, qu'en la consultant, qu'en la contemplant; que pour découvrir ce que c'est qu'un animal, ou le moindre des ouvrages de Dieu, il faut s'élever au-dessus des sens, faire abstraction de la couleur, objet unique de la vue; et de toutes les autres qualités sensibles, et penser à l'étendue dont ils sont composés : étendue qui ne se peut connaître dans les modalités de l'âme, qui ne sont que ténèbres; mais par l'idée claire que nous en avons dans la nature immuable et illuminante de la vérité, qui renferme l'archétype de tous les corps. C'est pour contempler la raison, que Dieu a fait les esprits, et dans la raison Dieu même, et tous les êtres et créés et possibles. Dieu n'a pas fait les esprits pour connaître les corps, au sens de M. Arnauld; il les a faits pour lui, et uniquement pour lui. C'est assez que nous sentions les corps, ou que nous les connaissions par la voie courte et sûre, mais confuse, de l'instinct ou du sentiment, pour avoir le com-

merce que Dieu veut que nous ayons avec eux, et société avec les âmes qui leur sont unies. L'objet immédiat de nos connaissances, celui pour lequel Dieu a fait les intelligences, c'est la substance intelligible, immuable, éternelle, nécessaire de la raison, sagesse commune à tous les esprits, et consubstantielle à Dieu même. Tous les ouvrages de Dieu sont subordonnés : la fin de l'esprit, c'est la vue de la vérité. Il faut donc que cette vérité intelligible ne se trouve point dans les corps, substances inférieures, ni dans *des modalités essentiellement représentatives* (car l'âme n'est point à elle-même sa lumière et sa raison, elle ne voit que ténèbres, ou sentiment confus, en se contemplant); mais dans celui hors duquel l'esprit ne peut vivre, parce que hors de lui rien n'est intelligible, rien n'est capable de l'éclairer, rien n'est capable de le pénétrer et de le nourrir.

Je pense, Monsieur, que cela suffit, afin que vous jugiez solidement des deux dernières démonstrations de M. Arnauld. Prenez la peine de les lire.

CHAPITRE XIV. — Réponse au douzième chapitre *des Vraies et des Fausses Idées.*

I. Après avoir réfuté les prétendues démonstrations de M. Arnauld, et établi mon sentiment, il semble que je devrais finir ma réponse. Car si jusques ici j'ai eu raison, il est évident que le reste du livre de M. Arnauld ne mérite point par lui-même d'être réfuté ; mais sa réputation le mérite peut-être. Ainsi, je vas parcourir tous les chapitres de son livre, et remarquer non toutes ses méprises (un volume *in-folio* n'y suffirait qu'à peine) mais, quelques-unes seulement dans chaque chapitre, pour ménager mon temps et celui du lecteur.

II. M. Arnauld, dans son douzième chapitre, aussi bien que dans la plupart de ceux qui suivent, ne tend qu'à prévenir son lecteur contre mes sentiments, en me représentant

comme « un homme qui n'a rien de ferme dans sa nouvelle doctrine de la philosophie des idées, et qui en parle tantôt d'une façon et tantôt d'une autre. »

III. J'ai dit dans le titre d'un chapitre, *que nous voyons toutes choses en Dieu*, et ailleurs, qu'il n'y a que Dieu qui nous puisse éclairer en nous représentant *toutes choses*. J'ai dit aussi dans d'autres endroits, que nous ne voyons point en Dieu, *ni notre âme, ni celle des autres hommes*. Cela suffit à M. Arnauld pour conclure, que je ne suis pas ferme dans mon sentiment, et que je me contredis. « *Toutes choses*, dit-il, se réduisent donc aux choses matérielles et aux nombres. Et encore pour les choses matérielles, il en excepte dans les éclaircissements toutes celles qui existent, et généralement tous les êtres singuliers. » M. Arnauld le prouve, et conclut par ces paroles : *Voilà un grand retranchement du mot de toutes choses!*

RÉPONSE. — IV. Si je croyais que nous eussions une idée claire de notre âme et de celle des autres hommes : si nous la voyions, ou si nous la connaissions autrement que par le sentiment intérieur et ténébreux que nous avons de nous-mêmes, peut-être M. Arnauld pourrait-il conclure que je me contredis. Il faudrait de l'équité pour restreindre ce mot de *toutes choses;* mais il ne faut que du sens commun, pour voir que je suis ferme dans mes principes, et que je parle exactement, quoique je dise, qu'on ne connaît point en Dieu ce qu'on ne fait que *sentir* ou connaître par sentiment. Ne puis-je pas dire, Monsieur, que c'est de Dieu que j'ai *toutes choses,* quoique je ne possède presque rien? Le sens commun ne veut-il pas qu'on restreigne ce *toutes choses* au peu que j'ai? Ainsi, comme je n'ai point cet avantage qu'a M. Arnauld d'avoir une idée claire de l'âme; et que même tous ceux avec qui j'ai traité de cette matière, m'ont paru n'en point avoir, j'ai pu dire que nous voyons *toutes choses* en Dieu, sans craindre la critique des personnes qui ont du sens, ou du moins de l'équité.

V. Mais quoi ! j'ai encore *retranché les êtres singuliers ?*

RÉPONSE. — Je le veux, qu'en conclura-t-il ? Je pourrai toujours dire, que je vois *toutes choses* en Dieu, si tout ce que je vois, c'est en lui que je le vois. Mais voici le passage de *la Recherche de la Vérité*, que cite M. Arnauld, et par lequel il prétend prouver que je me suis contredit, et duquel il conclut même, que « ma dernière pensée, c'est qu'on ne voit en Dieu aucun des ouvrages de Dieu. »

« Il est, ce me semble, fort utile de considérer, que l'esprit « ne connaît les objets de dehors qu'en deux manières, par « *lumière* et par *sentiment*. Il voit les choses par *lumière*, « lorsqu'il en a une idée claire, et qu'il peut, en consultant « cette *idée*, découvrir toutes les propriétés dont elles sont ca- « pables. Il voit les choses par *sentiment*, lorsqu'il ne trouve « point en lui-même d'idée claire de ces choses pour la con- « sulter, qu'il ne peut ainsi en découvrir clairement les pro- « priétés, qu'il ne les connaît que par un *sentiment confus*, « sans lumière et sans évidence. C'est par *lumière* et par une « *idée* claire, que l'esprit voit les *essences des choses*, les nom- « bres et l'étendue. C'est par une idée confuse, ou par *senti-* « *ment*, qu'il *juge de l'existence* des créatures, et qu'il con- « naît la sienne propre. »

VI. Il serait assez à propos que vous lussiez la suite : mais M. Arnauld n'a fait transcrire que cela. Cependant, je crois que vous voyez bien, par les dernières paroles de ce passage, que ma pensée dans cet endroit, aussi bien que dans tous les autres, c'est qu'à l'égard des êtres corporels, je prétends qu'on ne les voit ou connaît, que dans *l'étendue intelligible ;* idée qui représente toutes leurs essences ou ce qu'ils sont, et qui ne se trouve qu'en Dieu ; mais que pour juger de leur existence, ou les voir comme présents, il faut que nos sens en soient frappés ; car il est certain qu'on ne voit comme actuellement existants les ouvrages de Dieu, que par la couleur, la chaleur, la douleur, en un mot, par l'impression qu'ils font sur nos sens : ou pour parler plus chré-

tiennement, plus exactement, plus philosophiquement, que par une espèce de révélation, que Dieu, comme auteur de la nature, nous en donne, en conséquence des lois générales de l'union de l'âme et du corps, qu'il a établies pour agir en Dieu, et d'une manière qui porte le caractère d'une sagesse infinie, d'une cause générale, d'une nature immuable (voyez le chap. 4), toujours constante, et dans ses desseins, et dans sa conduite.

VII. Vous savez, Monsieur, que les essences des êtres sont nécessaires, et que leur existence dépend d'un acte libre de Dieu. Sur ce fondement, j'ai dit qu'on voyait en Dieu, ou dans une nature immuable, les essences des choses matérielles, par le moyen de l'*étendue intelligible*, archétype de tous les corps; « parce que les essences des êtres ne dépendent point d'un acte libre de Dieu. » J'ai dit ailleurs, qu'on voyait en Dieu les ouvrages de Dieu, qui dépendent néanmoins d'un acte libre de Dieu. De là M. Arnauld triomphe, et conclut que je me contredis. « C'était donc en ce temps-là, dit-il, les ouvrages de Dieu, les astres que Dieu a créés, les choses changeantes et corruptibles, aussi bien que les immuables et incorruptibles que nous voyons en Dieu. Et maintenant ce n'est plus cela. Nous n'y voyons plus que ce qui ne dépend point des actes libres de Dieu, d'où ont dépendu certainement tous les êtres que Dieu a créés. » Je croirais me rendre ennuyeux et ridicule, de répondre sérieusement à ces vétilles. Le reste de ce chapitre est de même force. Ceux qui savent mon sentiment seront surpris des raisonnements de M. Arnauld. Et je crois que du moins ils le plaindront de s'être engagé à parler d'une matière sur laquelle il n'a que de fausses et confuses idées.

CHAPITRE XV. — Réponse au chapitre treizième.

I. Afin, Monsieur, que vous compreniez ou l'injustice que me fait M. Arnauld, ou l'ignorance où il est du sentiment

qu'il combat, il faut que je vous représente les deux passages de *la Recherche de la Vérité*[1], qu'il rapporte lui-même dans ce chapitre, pour prouver que j'ai changé de sentiment sur la manière dont nous voyons en Dieu ses ouvrages.

J'ai dit dans le *Traité de la Nature des Idées*, que Dieu a en lui-même les idées de tous les êtres qu'il a créés, et que l'esprit peut voir en Dieu les ouvrages de Dieu, supposé que Dieu veuille bien lui découvrir *ce qu'il y a en lui* qui les représente. Mais je me suis expliqué encore dans les Éclaircissements, en ces termes. « Lorsque j'ai dit, que nous voyons « les différents corps par la connaissance que nous avons des « perfections de Dieu qui les représentent, je n'ai pas en- « tendu précisément qu'il y eût en Dieu certaines idées par- « ticulières qui représentassent chaque corps en particu- « lier (ce qui a rapport à ce que j'avais dit auparavant). « Il ne faut pas s'imaginer que le monde intelligible ait un « tel rapport avec le monde matériel et sensible, qu'il y ait, « par exemple, un soleil, un cheval, un arbre intelligi- « ble, destiné à nous représenter le soleil, un cheval, un « arbre, etc. »

II. M. Arnauld prétend que ce second passage n'est pas un *éclaircissement* de ce que j'avais dit dans le premier, mais une *variation*, une *contradiction*, une *rétractation*. Voici comme il commence ce chapitre 13 : « Il a encore bien plus varié en expliquant la manière dont il prétend que nous voyons les choses en Dieu. Après en avoir proposé une dans le chapitre 6 de la seconde partie du troisième livre, il s'en *rétracte* dans les Éclaircissements, et il prend un tour *tout différent*, qu'il a cru meilleur, quoiqu'il soit incomparablement plus mauvais, etc. « Et plus bas, page 118. « Mais je me contenterai de considérer ici, que voulant changer sa première manière de voir les choses en Dieu, il l'a fait en niant une chose très-véritable qu'il avait reconnue. Car il

[1] *Recherche de la Vérité*, chap. 6 de la deuxième partie du troisième livre.

avait assez fait entendre, que cette manière consistait en ce que Dieu nous découvrait *chacune de ses idées*. Et c'est de quoi il ne veut plus demeurer d'accord dans ses Éclaircissements. »

M. Arnauld commence encore le chapitre 14 en m'imposant cette même *variation*, et il le répète en d'autres endroits comme un sujet de triomphe. Voilà le fait; examinons-en, s'il vous plaît, les raisons.

Réponse. — III. Voir en Dieu ses ouvrages, et la manière dont on les voit, ne sont pas tout à fait la même question. Mon dessein donc, dans le premier volume de *la Recherche de la Vérité,* était de prouver qu'on voyait en Dieu toutes choses; ce n'était point tant d'expliquer la manière dont on les voit, parce que je concevais d'ailleurs qu'on ne pouvait pas prendre le change sur cela. Il me semblait que tous ceux qui demeureraient d'accord qu'on voit en Dieu les choses matérielles, ne pourraient pas s'imaginer qu'on pût les voir autrement que par l'*étendue intelligible* sur laquelle tous les corps sont formés; car rien n'est plus clair que voir une boule par *ce qu'il y a en Dieu qui la représente,* c'est la voir par l'idée de l'étendue, archétype de tous les corps, nature immuable, nécessaire, éternelle, que renferme le Verbe. Ce ne fût jamais là une *rétractation,* mais plutôt une explication, qui serait même fort inutile si tous les hommes étaient capables de quelque réflexion. Je crois même, sans les Éclaircissements que j'ai donnés, avoir dès lors assez fait entendre ma pensée par ces paroles du chapitre VII[1]. « Ainsi, « c'est en Dieu et par leurs idées que nous voyons les corps « avec leurs propriétés, et c'est pour cela que la connais- « sance que nous en avons est très-parfaite : je veux dire que « l'*idée* que nous avons de l'*étendue* suffit pour nous faire « connaître toutes les propriétés dont l'étendue est capable, « et que nous ne pouvons désirer d'avoir une idée plus dis-

[1] *Recherche de la Vérité*, deuxième partie du troisième livre.

« tincte et plus féconde de l'étendue des figures et des mou-
« vements, que celle que Dieu nous donne. »

IV. Cependant, ayant reconnu par le commerce que j'ai eu avec diverses personnes, qu'il y en avait qui s'imaginaient qu'il y avait en Dieu, par exemple, un soleil intelligible pour nous représenter le soleil matériel ; j'ai cru que je devais expliquer plus particulièrement ma pensée en faisant comprendre que, par ces termes généraux, *ce qu'il y a en Dieu qui représente les corps,* j'entendais l'*étendue intelligible* sur laquelle Dieu les a formés ; laquelle étendue n'est déterminée à représenter un soleil, un cheval, un arbre comme existants, que par le sentiment de couleur ou de lumière qui y est attaché en conséquence des lois de l'union de l'âme et du corps ; ainsi que j'ai déjà dit auparavant dans le chapitre 13 et dans les Éclaircissements. Jugez, Monsieur, si je suis aussi ridicule que M. Arnauld me représente.

V. Dans la deuxième page de ce treizième chapitre, M. Arnauld prétend qu'il faudrait voir Dieu face à face, comme il se fait voir aux bienheureux, afin qu'on pût voir en lui l'étendue et ses propriétés. Il suppose que cela est si clair, qu'il n'en donne aucune preuve ; cependant, il suffirait, pour renverser mon sentiment, de bien prouver cette conséquence. Mais M. Arnauld a la liberté de dire tout ce qui lui vient dans l'esprit ; il sait bien qu'on ne regarde pas de si près à tout ce qui vient de lui. Vous l'allez encore voir par la réponse qu'il donne au passage suivant, qui est tiré de *la Recherche de la Vérité.*

« VI. Mais il faut bien remarquer [1], qu'on ne peut pas con-
« clure que les esprits voient l'essence de Dieu de ce qu'ils
« voient toutes choses en Dieu de cette manière, parce que ce
« qu'ils voient est très-imparfait, et que Dieu est très-parfait.
« Ils voient de la matière divisible, figurée, etc., et en Dieu il

[1] Chap. 6 de la deuxième partie du troisième livre.

« n'y a rien qui soit divisible ou figuré ; car Dieu est tout « être parce qu'il est infini et qu'il comprend tout ; mais il « n'est aucun être en particulier. Cependant, ce que nous « voyons n'est qu'un ou plusieurs êtres en particulier, et « nous ne comprenons point cette simplicité parfaite de Dieu « qui renferme tous les êtres. Outre qu'on peut dire qu'on « ne voit pas tant les idées des choses que les choses mêmes « que les idées représentent ; car, lorsqu'on voit un carré, « par exemple, on ne dit pas que l'on voit l'idée de ce carré « qui est unie à l'esprit, mais seulement le carré qui est au « dehors. »

Réflexion de M. Arnauld sur ce passage. — « S'il pouvait y avoir quelque vraisemblance dans une opinion mal fondée, c'est tout ce qu'on pourrait dire de mieux pour ne rien attribuer à Dieu qui soit indigne de lui, supposé qu'il ait voulu se servir de ces *êtres représentatifs*. Mais c'est mal connaître notre esprit que de s'imaginer qu'une idée qui serait en Dieu, et que notre esprit ne verrait pas, lui pût servir à connaître ce que cette idée représente. C'est comme qui dirait que le portrait d'un homme que je ne connaîtrais que de réputation, étant mis si proche ou si loin de mes yeux que je ne le pourrais voir, ne laisserait pas de me pouvoir servir à connaître le visage de cet homme.

« C'est peut-être aussi ce qui lui a fait abandonner cette voie pour en prendre une autre, qui lui fait éviter cet inconvénient, mais qui le fait tomber en plusieurs infiniment plus grands, comme nous le verrons plus bas. »

Réponse. — VII. Si vous avez, par estime pour M. Arnauld, quelque peine sur cette objection qu'on verrait Dieu face à face si on voyait en lui que deux fois deux font quatre, ou que les trois angles de tout triangle en valent deux droits, ou toute autre vérité, je vous prie de lire les preuves que j'ai tirées de saint Augustin (chap. 7) contre les modalités essentiellement représentatives. L'autorité de ce saint docteur vous rassurera.

VIII. M. Arnauld m'impose, dans le passage que je viens de citer, un sentiment ridicule que sa passion lui a fait voir dans *la Recherche de la Vérité,* sans qu'il y fût. « C'est que j'avais assez fait entendre que ma manière d'expliquer comment on voit en Dieu ses ouvrages, consistait en ce que Dieu nous découvrait *chacune* de ses idées. De quoi, dit-il, je ne veux plus demeurer d'accord. » De là il tire une conséquence, que je ne veux donc point qu'il y ait en Dieu d'*idées particulières* qui lui représentent tous ses ouvrages; et il emploie le reste du chapitre à prouver qu'il y a en Dieu de ces idées, ce qui, comme vous voyez, ne peut pas lui être bien difficile.

IX. J'ai dit, Monsieur, que nous voyons en Dieu ses ouvrages *par ce qu'il y a en lui qui les représente ;* mais *ce qu'il y a en lui qui les représente,* c'est *l'étendue intelligible* ou l'idée de l'étendue. Le soleil me paraît plus petit que la terre, et il paraît plus grand à Dieu qui voit les choses telles qu'elles sont; je n'en ai donc pas la même idée particulière; ce n'est donc pas par *chacune* de ses idées que Dieu me fait voir ces ouvrages : mais ce mot de *chacune* est aussi de la façon de M. Arnauld. J'ai parlé plus généralement, en disant toujours que nous voyons les ouvrages de Dieu par *ce qu'il y a en lui qui les représente* et jamais par *chacune* de leurs idées. Ainsi j'ai eu raison de dire : « Il ne faut pas « s'imaginer que le monde intelligible ait un tel rapport avec « le monde matériel et sensible, qu'il y ait, par exemple, un « soleil, un cheval, un arbre intelligible destiné à nous re- « présenter le soleil, un cheval et un arbre. » Et M. Arnauld a tort de m'imposer d'avoir soutenu que Dieu nous découvre ses ouvrages par *chacune* de ses idées, afin d'en conclure que j'ai changé de sentiment, et le redire à tous moments. Il a tort de me répondre encore par ces paroles : « Et moi je dis qu'en ôtant le mot de *nous,* ce n'est pas une imagination, mais une certitude que le monde intelligible a un tel rapport avec le monde matériel et sensible, qu'il y a un soleil, etc.,

et il est impossible que cela ne soit pas. » Mais il a encore plus de tort d'avoir employé huit pages de discours, et les autorités de saint Augustin et de saint Thomas pour le prouver ; car, qui doute de cette vérité ? Certainement je n'en ai jamais douté ; mais ce que dit M. Arnauld fera croire que j'en doute, et peut-être que cela lui suffit. Plût à Dieu que je me trompe dans la pensée que sa critique fait naître dans mon esprit !

CHAPITRE XVI. — Réponse au quatorzième chapitre.

I. Ce chapitre 14 de M. Arnauld contient plus de vingt pages, et il en faudrait du moins une centaine pour éclaircir toutes ses brouilleries. Il semble, à l'entendre parler, qu'il n'ait vu que le blanc et le noir dans ce qu'il critique : tantôt il m'attribue des impertinences, que dis-je, des impertinences ? des hérésies et des impiétés, et tantôt il expose mes sentiments véritables et il les combat par des discours qui ne les regardent nullement ; en un mot, il confond si bien toutes choses, qu'il est beaucoup plus facile d'éclaircir le fond de la question que de donner de la suite et du sens à ses paroles.

II. Ce qu'il attaque principalement, c'est qu'on voit les objets matériels par l'étendue intelligible. D'abord il fait semblant d'être effrayé de cette pensée ; et ensuite il dit, qu'il ne peut comprendre ce que j'entends par cette étendue intelligible. Et ainsi, par le trouble et l'embarras qu'il fait paraître, il trouble et embarrasse l'esprit de son lecteur, qui souvent entre naturellement et machinalement dans les dispositions des auteurs qui ont de la réputation.

III. « Je ne sais, dit-il page 129, que vous dire d'un tel discours ; j'en suis effrayé. Car je trouve qu'il renferme tant de brouilleries et de contradictions, que toute ma peine sera d'en démêler les équivoques, et d'en découvrir les paralogismes. (Il devait plutôt dire, que toute sa peine sera de le remplir d'équivoques, et d'y trouver des paralogismes.) Et plus bas, page 135. « De bonne foi, je ne saurais deviner

ce qu'il a voulu que nous entendissions par cette étendue intelligible infinie, dans laquelle il prétend maintenant (je l'ai toujours prétendu) que nous voyons toutes choses (oui, toutes les choses matérielles) ; car, continue-t-il, il en dit des choses si contradictoires, qu'il me serait aussi difficile de m'en former une notion distincte sur ce qu'il en dit, que de comprendre une montagne sans vallée. C'est une créature, et ce n'est pas une créature : elle est en Dieu et elle n'est pas en Dieu : elle est divisible, et elle n'est pas divisible : elle n'est pas seulement éminemment en Dieu, mais elle y est formellement; et elle n'y est qu'éminemment, et non pas formellement. C'est une créature, puisque c'est l'étendue que Dieu a faite : et c'est l'étendue que Dieu a faite, puisqu'il prouve par là que Dieu la connaît. » Dieu, dit-il, renferme en lui-même une étendue intelligible infinie. Car Dieu connaît l'étendue, puisqu'il l'a faite; et il ne peut la connaître qu'en lui-même. « Et ce n'est pas une créature, puisque si cela était, en voyant les choses dans cette étendue intelligible infinie, nous ne les verrions que dans une créature, et son dessein est que nous les voyons en Dieu. Et par là il faut qu'elle soit Dieu, etc. »

Réponse. — IV. Y a-t-il, Monsieur, du sens dans ces paroles de M. Arnauld? Entend-il mon sentiment? ou s'il l'entend, est-il sincère? Mais pour le tirer de son embarras, et dissiper le trouble qu'il jette daus l'esprit de son lecteur, je lui demande :

Dieu ne connaît-il pas l'étendue qu'il a faite, avant que de l'avoir faite? Ce serait une impiété que de le nier. Dieu a donc en lui-même l'idée de l'étendue; or, c'est cette idée de l'étendue, c'est ce qu'il y a en Dieu qui représente l'étendue, ainsi que je me suis expliqué dans la *Recherche de la Vérité*: c'est cela que j'appelle ici et dans les Éclaircissements qu'il cite, étendue intelligible. M. Arnauld me rend-il justice, de prétendre qu'ayant dit dans un premier volume, qu'on voyait les corps dans ce qu'il y a en Dieu qui les représente, j'ai

changé de sentiment, à cause que je parle autrement dans le troisième, qui contient les Éclaircissements, et que je dis dans le passage qu'il cite, qu'on les voit dans l'étendue intelligible? N'est-il pas visible que c'est la même pensée? Mais est-ce une chose aussi difficile « de se former une notion distincte de cette étendue intelligible, que de comprendre une montagne sans vallée? »

V. « Cette étendue intelligible, dit M. Arnauld, est une créature, et n'est pas une créature. C'est une créature, puisque c'est l'étendue que Dieu a faite. »

Réponse. — Qui est l'impie qui a dit cette impiété? je lui dis anathème. Mais cet impie c'est moi-même; « puisque, dit M. Arnauld, je prouve par là que Dieu connaît les créatures. » Oui, Dieu connaît dans son Verbe les créatures: mais son Verbe lui est consubstantiel. Dieu voit les corps dans l'étendue intelligible: mais les corps ne sont point l'idée dans laquelle Dieu les voit. Leur être est bien différent de la nature immuable, ou de l'archétype sur lequel Dieu les a formés. M. Arnauld ne sait-il pas que l'essence de Dieu, en tant qu'elle est *participable* par les créatures, est l'idée éternelle dans laquelle Dieu les voit? Mais c'est peut-être qu'il suppose, que Dieu voit les créatures en elles-mêmes, et autrement que par ses divines idées, et par la connaissance qu'il a de ses volontés qui leur donnent l'être? ce qui est une impiété, comme le dit saint Augustin dans le passage même qu'il rapporte, *hoc opinari sacrilegium est*. Au reste, afin que l'embarras de M. Arnauld ne soit point une feinte, il faut bien qu'il ait sur cela un autre sentiment que moi. Qu'on tâche donc de s'en éclaircir, en lisant son livre depuis la page 129 jusqu'à 135.

VI. Mais Dieu est-il cette étendue intelligible? oui certainement: car tout ce qui est en Dieu, est Dieu même. Cette étendue intelligible est sagesse, est puissance, est infiniment parfaite: non selon qu'elle est représentative des corps, non selon que nous la voyons, non en tant qu'idée éternelle des

créatures, mais selon la substance que nous ne voyons pas en elle-même. Car tout ce qui est en Dieu, est Dieu tout entier, pour parler ainsi. Sa substance n'est point divisible : et quoiqu'il y ait dans l'étendue intelligible des parties intelligibles, des figures intelligibles, et toutes les vérités géométriques, Dieu est un être simple, indivisible, immuable; Dieu ne renferme qu'éminemment les corps qu'il a créés, mais il renferme dans la simplicité de sa substance infiniment infinie, les idées de toutes choses réellement, substantiellement, divinement.

VII. « On voudrait bien, dit M. Arnauld page 143, que ce ne fût qu'éminemment que je misse en Dieu l'étendue intelligible; car cela pourrait ne rien marquer qui fût indigne de Dieu. » Quoi ! fera-t-il croire aux lecteurs, que je pense que l'étendue intelligible est une créature, afin de leur persuader ensuite, que j'ai cru que les créatures n'étaient pas seulement en Dieu *éminemment*, mais *formellement*? A quel dessein brouiller ainsi toutes choses? Ne pourrais-je pas lui dire sur cela, et sur tant d'autres ou malignités, ou méprises, une partie de ce qu'il reproche à M. Mallet? « On voudrait bien, dit-il, que ce ne fût qu'éminemment, etc. » Que cette parole est équitable et charitable ! je l'en remercie. Voilà comment il faut traiter ses amis. Il faut excuser leurs impiétés, ce ne sont que des méprises. Mais pourquoi prouve-t-il si au long que ce n'est point *éminemment*, mais *formellement*, que j'ai cru que l'étendue intelligible était en Dieu, après avoir parlé de eette étendue comme de quelque chose tout à fait indigne de Dieu? c'est assurément, qu'il faut préférer l'amour de la vérité à une honnêteté pernicieuse à ses amis. Jugez, Monsieur, de la conduite de M. Arnauld. Excusez son esprit, ou son cœur. Appelez cela par le nom qu'il vous plaira. Mais s'il vous a troublé sur mon sujet, rassurez-vous, et n'abandonnez pas la vérité, quoiqu'il la tourne en ridicule, et la représente comme un fantôme qui ne doit faire peur qu'aux esprits faibles.

CHAPITRE XVII. — Réponse au quinzième chapitre.

I. Voici comme débute M. Arnauld dans son chapitre 15 : « On vient de voir, dit-il, dans le chapitre précédent, que rien n'est plus inintelligible que cette *étendue intelligible infinie*, que cet auteur a inventée pour nous donner moyen de voir les choses en Dieu ; s'étant persuadé sur de faux principes, que nous ne pouvons voir autrement aucun des objets qui sont hors de nous. Mais ce qui n'est pas moins étrange, est qu'il ait si mal rencontré dans ce prétendu moyen de voir les choses en Dieu, qu'en lui accordant tout ce qu'il suppose, il est impossible que *cette étendue intelligible infinie*, dans laquelle il prétend que nous devons voir toutes choses, nous soit un moyen d'en voir aucune de toutes celles que nous ne connaîtrions pas, et que nous voudrions connaître.

« Je commence, continue-t-il, par les nombres ; car il les met entre les trois choses que nous ne voyons qu'en Dieu, parce que nous les voyons par lumière, et par une *idée claire*. Je voudrais bien savoir quel est le nombre, qui, étant divisé par 28, il reste 5 ; par 19, il reste 6 ; et par 15, il reste 7. C'est-à-dire que je voudrais bien savoir le nombre de la période julienne qui a ces trois caractères, cinq du cycle solaire, six du nombre d'or, et sept de l'indiction. A quoi, je vous prie, me pourrait servir, pour connaître ce nombre, l'*étendue intelligible infinie* unie à mon âme ? Me dira-t-on que tous les nombres y sont ? etc. » Il prouve ensuite qu'on ne peut pas rencontrer ce nombre dans l'*étendue intelligible* ; ce qui ne lui est pas fort difficile, comme vous pouvez juger. Et après s'être un peu diverti par le ridicule de cette pensée, il revient et dit : « Mais peut-être aussi que cette *étendue intelligible* n'est que pour les corps ? etc. »

Réponse. — II. Sur quoi, Monsieur, je vous demande s'il est seulement vraisemblable que M. Arnauld ait lu ce qu'il critique, dans le dessein de l'entendre et d'éclaircir la vérité ?

Je distingue dans l'endroit qu'il cite, entre connaître par *lumière* et connaître par *sentiment*, et je mets les nombres entre les choses qu'on connaît par lumière, ou par une idée claire, parce que je vois évidemment par l'*esprit*, et non par les *sens*, les vérités de l'arithmétique. Quel sujet cela peut-il donner de croire que j'ai cette folle pensée, qu'on découvre les nombres dans l'*étendue intelligible*, ou dans l'*idée* des corps? N'ai-je pas toujours marqué que l'esprit ne pouvait connaître les corps en eux-mêmes? Et n'est-ce pas toujours pour cela que j'ai voulu qu'on les vît par l'étendue intelligible qui est leur idée? Ai-je dit quelque part, que les nombres n'étaient pas intelligibles par eux-mêmes, et qu'il fallait de l'étendue intelligible, ou quelque autre idée, pour les représenter à l'esprit? Mais, d'un autre côté, si M. Arnauld n'a pas pu croire qu'effectivement j'aie avancé cette extravagance, par quel principe d'honnêteté et de morale a-t-il pu me l'attribuer? Est-il permis de dire d'un homme que c'est un sot, le traiter comme tel, et le faire passer pour tel dans l'esprit des simples, pourvu qu'on dise ensuite que peut-être il ne l'est pas? Il faut donc que M. Arnauld n'entende nullement ce qu'il critique, ou n'ait aucun dessein de me rendre justice. Vous le verrez, Monsieur, encore plus clairement par l'histoire qu'il rapporte dans ce même chapitre. Il était dans sa gaie humeur; il voulait se réjouir à mes dépens. Mais j'appréhende qu'il ne devienne à son tour le sujet de la raillerie.

III. « Un excellent peintre, dit-il, qui avait autrefois bien étudié, et qui était aussi habile en sculpture, avait un si grand amour pour saint Augustin, que s'entretenant un jour avec un de ses amis, il lui témoigna qu'une des choses qu'il souhaiterait plus ardemment serait de savoir au vrai, si cela se pouvait, comment était fait ce grand saint. Car vous savez, lui dit-il, que nous autres peintres désirons passionnément d'avoir les visages au naturel des personnes que nous aimons. Cet ami trouva comme lui cette curiosité fort louable; et il

lui promit de chercher quelque moyen de le contenter sur cela. Et soit que ce fût pour se divertir, ou qu'il eût eu quelque autre dessein, il fit apporter le lendemain chez le peintre un grand bloc de marbre, une grosse masse de fort belle cire, et une toile pour peindre (car pour une palette chargée de couleurs et de pinceaux, il s'attendit bien qu'il y en trouverait). Le peintre, étonné, lui demande à quel dessein il a fait apporter tout cela chez lui. C'est, lui dit-il, pour vous contenter dans le désir que vous avez de savoir comment était fait saint Augustin; car je vous donne par là le moyen de le savoir. Et comment cela, repartit le peintre? C'est, lui dit son ami, que le véritable visage de ce saint est certainement dans ce bloc de marbre, aussi bien que dans ce morceau de cire : vous n'avez seulement qu'à en ôter le superflu, ce qui restera vous donnera une tête de saint Augustin tout à fait au naturel; et il vous sera aussi bien aisé de la mettre sur votre toile, en y appliquant les couleurs qu'il faut. Vous vous moquez de moi, dit le peintre; car je demeure d'accord que le vrai visage de saint Augustin est dans ce bloc de marbre et dans ce morceau de cire; mais il n'y est pas d'une autre manière que cent mille autres. Comment voulez-vous donc qu'en taillant ce marbre pour en faire le visage d'un homme, et travaillant sur cette cire dans ce même dessein, le visage que j'aurai fait au hasard, soit plutôt celui de ce saint que quelqu'un de ces cent mille, qui sont aussi bien que lui dans ce marbre et dans cette cire? Mais quand par hasard je le rencontrerais, ce qui est un cas moralement impossible, je n'en serais pas plus avancé; car ne sachant point comment était fait saint Augustin, il serait impossible que je susse si j'aurais bien rencontré ou non. Et il en est de même du visage que vous voudriez que je misse sur cette toile. Le moyen que vous me donnez pour savoir au vrai comment était fait saint Augustin est donc tout à fait plaisant; car c'est un moyen qui suppose que je le sais, et qui ne me peut servir de rien si je ne le sais.

« Il semblait que l'ami n'eût rien à répliquer à cela. Mais comme ce peintre est fort curieux, il lui demanda s'il n'avait point le livre de *la Recherche de la Vérité*. Il l'avait, il l'alla quérir, et le mit entre les mains de son ami, qui l'ayant ouvert à la troisième objection contre ce qui a été dit dans l'Éclaircissement sur *la nature des idées*, reprit le discours en ces termes : Vous vous étonnez de l'invention que je vous ai donnée pour vous faire avoir le visage de saint Augustin au naturel ; je n'ai fait en cela que ce qu'a fait l'auteur de ce livre pour nous faire avoir la connaissance des choses matérielles, qu'il prétend que nous ne pouvons connaître par elles-mêmes, mais seulement en Dieu ; et la manière dont il dit que nous les connaissons en Dieu, est par le moyen d'une étendue *intelligible infinie* que Dieu renferme. Or je ne vois point que le moyen qu'il me donne pour voir dans cette étendue une figure que j'aurais seulement ouï nommer, et que je ne connaîtrais point, soit différent de celui que je vous avais proposé pour vous faire avoir le visage de saint Augustin au naturel. Il dit que comme mon esprit peut apercevoir une partie de cette étendue intelligible que Dieu renferme, il peut apercevoir en Dieu toutes les figures, parce que toute étendue intelligible finie est nécessairement une figure intelligible. C'est aussi ce que je vous ai dit, qu'il n'y a point de visage d'homme qu'on ne puisse trouver dans ce bloc de marbre en le taillant comme il le faut. Mais il est moins nécessaire de connaître cette figure (que j'ai supposé que je ne connaissais pas), pour prendre une partie de cette étendue intelligible, et la borner par mon esprit comme il faut qu'elle le soit, afin que cette figure en soit le terme ; que vous avez cru avec raison qu'il était nécessaire de connaître le vrai visage de saint Augustin pour le faire apercevoir dans ce marbre et dans cette cire, où il n'est pas moins caché que chaque figure dans cette étendue intelligible. En quoi est-ce donc que son invention vaut mieux que la mienne; que je ne doute point qu'en votre âme vous n'ayez traitée

de ridicule, quoique vous n'ayez pas voulu user de ce mot?

« Il fait aussi entendre que mon esprit peut voir dans toute étendue intelligible, tout corps sensible que je ne connaîtrais pas, et que j'aurais besoin de connaître, en attachant la couleur, ou quelque autre qualité sensible à une partie de cette étendue intelligible.

« Mais il faudrait pour cela que je connusse ce corps sensible, afin d'appliquer à une partie de l'étendue une couleur convenable; car si j'appliquais une couleur rouge à cette partie de l'étendue, ce ne serait pas le moyen d'y voir un objet sensible qui ne pourrait être que vert. C'est donc la même chose que ce que je vous disais, que vous n'aviez qu'à appliquer sur votre toile les couleurs nécessaires pour y former le visage de saint Augustin, et qu'il ne tiendrait qu'à vous d'en avoir par là un portrait parfaitement ressemblant; car vous avez eu raison de me dire qu'il faudrait pour cela que vous sussiez comment était le visage de saint Augustin, et que votre peine était de ne le pas savoir.

« Enfin, comme il n'a pu ignorer que les lignes courbes, d'où dépend la connaissance des figures curvilignes, ne se peuvent ordinairement bien concevoir qu'en considérant le mouvement par lequel on les décrit; il a voulu que l'on pût aussi apercevoir le mouvement dans son *étendue intelligible infinie*, parce que l'on ne peut concevoir qu'une figure d'étendue intelligible puisse tourner sur son centre ou s'approcher successivement d'une autre. Mais comme chaque figure ou chaque ligne courbe se trace différemment, et qu'autre est le mouvement par lequel se trace une hyperbole, et autre celui par lequel se trace une ellipse; comment pourrai-je voir dans cette étendue intelligible immobile, le mouvement particulier qui est nécessaire pour trouver une ellipse, ni comment elle se trace? N'est-ce donc pas supposer que je connais par ailleurs que par cette étendue intelligible, ce que l'on voudrait que je ne pusse savoir que par cette étendue intelligible? Prenez

donc votre parti : ou ne vous moquez point de mon invention, ou ne faites pas plus d'état de celle de cet auteur, d'ailleurs si habile, que de la mienne. La conversation finit de la sorte, et le peintre ne fut pas fâché qu'on lui eût ouvert les yeux sur cet endroit de *la Recherche de la Vérité,* qu'il avait lu autrefois avec respect, et qu'il n'avait osé approfondir, le croyant trop mystérieux et trop haut pour lui. »

Réponse. — IV. Voilà, Monsieur, la parabole de M. Arnauld, et l'application qu'il en fait. Je reçois cette histoire, mais voyons si son application est heureuse. Je n'examine pas s'il sied bien à la gravité d'un vieux docteur, d'habiller en ridicule ceux qu'il appelle ses amis. Je veux croire que le peintre de la fable était aussi sculpteur, puisqu'on lui donne un bloc de marbre pour y tailler une tête ; cela ne me regarde pas. Mais comme ce sot peintre, c'est moi-même, et l'ami du peintre, M. Arnauld, qu'il me soit permis de parler par ma bouche et non par celle d'un ami piqué, qui me fait à tous moments dire des extravagances pour contenter son chagrin.

V. Je réponds donc en la personne du peintre, et je dis à mon ami : Ne vous moquez pas, Monsieur, vous n'entendez pas le sentiment de l'auteur de *la Recherche de la Vérité,* ou vous ne lui rendez pas justice. Lisez l'endroit même que vous citez, et vous verrez que la question n'est pas de l'*origine*, mais de la *nature* des idées des choses matérielles. L'auteur n'examine pas là comment l'esprit a le pouvoir de connaître les corps dans l'étendue intelligible ; mais il prouve que l'étendue intelligible peut représenter les corps. Car, pour me servir de votre comparaison, de même qu'on peut faire une tête ou quelque figure que ce soit, d'un bloc de marbre ; on peut voir toutes sortes de corps ou de figures dans l'étendue intelligible. Cette application est juste et éclaircit ce que vous voulez obscurcir.

VI. L'auteur de *la Recherche de la Vérité* prétend que Dieu voit les corps par les idées qu'il en a, lesquelles idées sont l'essence de Dieu même, selon le sentiment ordinaire, en

tant qu'elle est participée par sa créature corporelle. Il prétend que l'étendue intelligible, idée de tous les corps, ne se trouve qu'en Dieu, parce qu'on ne peut pas dire que l'idée que l'âme a des corps, soit l'âme même en tant qu'elle est participée par les corps; car l'âme est un être particulier qui participe à l'Être universel, mais duquel nul être ne participe. Ainsi, l'âme ne voit point dans ses propres modalités les ouvrages de Dieu, mais dans l'idée même dans laquelle Dieu les voit, c'est-à-dire dans la raison universelle qui renferme ces idées.

VII. Le même auteur prétend encore, que c'est par la couleur que l'étendue intelligible devient sensible, et est déterminée à faire voir un visage, et tel visage. Lisez seulement l'endroit même que vous citez. Ainsi, comme dans *la Recherche de la Vérité*, il a dit en plus de cent endroits qu'il ne dépendait pas de nos volontés, mais des lois de l'union de l'âme et du corps, de voir des couleurs, ou d'être frappé de quelque sentiment que ce puisse être, vous ne lui rendez pas justice, en me demandant à moi, que je représente par mes couleurs un visage que je n'ai jamais vu. Vous n'êtes pas non plus fort équitable, lorsque vous m'offrez ce bloc de marbre pour en faire la tête de saint Augustin, qui est une figure dont on ne peut avoir de connaissance que par ses sens : et vous ne trouverez rien dans tout le livre de *la Recherche de la Vérité,* qui donne le moindre sujet à votre raillerie. En un mot, voulez-vous que je vous le dise en ami? vous raillez si mal à propos, que vous vous rendez ridicule.

VIII. Ne vous fâchez pas, je vous prie; mais plutôt, Monsieur, prenez garde que vous vous trompez encore, de croire que pour concevoir quel est le mouvement propre à tracer une ligne courbe, il faut déjà la connaître; car il n'en est pas de même des vérités nécessaires que des faits, et des sciences que des histoires. Il faudrait avoir vu le visage de saint Augustin, pour savoir comment il était fait. Mais pour former des lignes géométriques, et en découvrir les propriétés, il ne faut que consulter l'étendue intelligible, et contempler les

rapports exacts qui sont entre les grandeurs. Si, par exemple, une ligne droite et un point étant donnés immobiles sur un plan, je veux m'imaginer qu'un autre point quelconque se meuve sur ce plan, en conservant toujours le même rapport de distance à ce point et à cette ligne immobiles; alors j'aurai les trois lignes parabole, hyperbole et ellipse, sans que j'en aie jamais ouï parler. La parabole, si le point mobile est pris d'une distance égale entre la ligne et le point immobiles : l'hyperbole, s'il est pris plus proche de la ligne que du point: et l'ellipse, s'il est pris plus proche du point que de la ligne. C'est ainsi qu'en examinant d'abord les rapports les plus simples dans l'étendue intelligible, on vient peu à peu à découvrir les vérités les plus composées de la géométrie, et même de la physique, pourvu qu'on y joigne les faits, à cause de l'obscurité qui naît de la combinaison des rapports. C'est ainsi à l'égard des nombres, qu'on apprend peu à peu à faire les opérations nécessaires pour en découvrir les rapports; et qu'en multipliant 15 par 19, et leur produit par 28, on a ce qu'il a plu aux hommes d'appeler *la période julienne,* qui a les usages qu'on sait dans la chronologie.

IX. Ainsi nos désirs, nos volontés, notre attention à la contemplation des nombres et de l'étendue, sont les causes *occasionnelles* qui produisent la lumière dans l'esprit. C'est, comme dit fort bien l'auteur de *la Recherche de la Vérité,* la prière naturelle par laquelle on mérite d'être éclairé de la lumière de la vérité. Et vous ne prenez nullement sa pensée, lorsque vous dites qu'il est inutile de vouloir penser à une *ellipse* pour la découvrir dans l'étendue intelligible, si on ne la connaît déjà. Car il est évident, qu'ayant l'idée de l'étendue, il ne dépend que de nous de nous appliquer à en considérer les rapports. Mais il faut toujours commencer par les plus simples, selon la méthode que l'auteur même donne à son sixième livre de *la Recherche de la Vérité.*

Voilà ce que pourrait répondre un homme que M. Arnauld

ne ferait pas sottement parler. Mais il faut que je n'aie pas de sens commun à quelque prix que ce soit. Examinez, je vous prie, le reste de ce chapitre 15 de Mr. Arnauld, et prenez garde à ceci.

X. Je n'ai dit nulle part, que j'étais l'auteur des idées particulières qui se forment de l'étendue intelligible, mais seulement, que je pouvais désirer de connaître distinctement ce que je ne sais que confusément ; que je pouvais désirer, pour ainsi dire, de voir de près ce que je ne vois que de loin ; et que le mouvement par lequel l'esprit s'approche des idées particulières, ou plutôt que la cause *occasionnelle* de la *présence des idées*, c'est l'attention. Le sentiment intérieur qu'on a de soi-même prouve cette vérité ; et il est facile de reconnaître que c'est là le principe de la liberté.

XI. Or ce sentiment est bien différent de celui de M. Arnauld, ou de ceux qui pensent que l'esprit a la *faculté* de former ses idées : et le raisonnement que je fais contre son sentiment ne touche nullement le mien. Il suffit de connaître confusément quelque chose, pour désirer et mériter par le travail de l'attention de la connaître clairement, en conséquence des lois qui unissent l'esprit avec la raison. Mais il ne suffit pas d'avoir une idée confuse ou générale, pour en pouvoir former une distincte ou particulière ; car on ne peut mieux faire que son exemplaire. Cela est visible ; cependant M. Arnauld croit bien répondre lorsqu'il me rend les objections que je lui fais, ou à ceux qui veulent que l'âme ait le pouvoir de se former les idées des choses ; et il est si content de lui-même à cet égard, qu'il conclut son chapitre en ces termes : « Je serais fort surpris, Monsieur, si on me peut montrer, que ce qu'il dit est concluant contre ceux qu'il combat, et que ce que je dis à son exemple, ne le soit pas encore plus contre lui-même. »

CHAPITRE XVIII. — Réponse au seizième chapitre.

I. M. Arnauld commence ainsi son chapitre 16 :

« Après avoir fait voir, dans le chapitre 14, que cette étendue *intelligible* infinie est tout à fait *inintelligible*, et n'est qu'un amas de contradictions; et après avoir montré, dans le quinzième, que quand on la supposerait telle qu'il veut qu'elle soit, il serait impossible que notre esprit y pût trouver les idées des choses qu'il ne connaîtrait pas, et qu'il aurait besoin de connaître : il ne me reste plus, pour un entier renversement *de cette nouvelle philosophie des idées*, qu'à montrer que, quand ce qu'il fait faire à notre esprit, pour lui faire trouver ses idées dans cette *étendue intelligible infinie*, pourrait lui servir à les y trouver (ce qui ne peut être, comme nous venons de le voir), on n'en devrait pas moins rejeter, comme des chimères, tout ce qu'il dit sur cela, parce qu'il est manifestement contraire à ce que nous savons certainement se passer dans notre esprit, qui est la plus certaine des expériences, et aux lois générales que Dieu s'est prescrites à lui-même, pour nous donner la connaissance de ses ouvrages. »

Voilà, Monsieur, de quoi surprendre les simples. Ce style et ces manières faisaient autrefois des conquêtes ; mais présentement on s'en défie, les philosophes surtout. Et peut-être que les autres n'oseront parler de métaphysique, de peur qu'on se moque d'eux.

II. Après cinq ou six pages de discours assez inutiles à la question, M. Arnauld suppose une vérité dont je conviens, qui est que du marbre paraît blanc ou noir, à cause de la différence de l'arrangement des parties de leur surface : Dieu ayant jugé à propos de nous donner moyen de discerner les objets par les sensations de différentes couleurs.

« Mais, continue-t-il, ce dessein de Dieu serait renversé, si sous prétexte que nul de ces marbres n'est proprement ni

blanc, ni noir, ni jaspé, mais que ces couleurs ne sont que des modifications de mon âme, je pouvais attacher chacune de ces couleurs auquel je voudrais ; car alors, bien loin que ces couleurs me servissent à les distinguer, elles ne me serviraient qu'à les confondre. C'est pourquoi Dieu n'a pas voulu que cela dépendît de ma liberté, et j'en suis convaincu par l'expérience. »

Réponse. — III. Mais quel est cet impertinent, qui croit qu'il dépend *de sa liberté* de voir la neige blanche ou verte? C'est moi, Monsieur, selon ce que vous allez lire.

« Il faut donc que l'auteur de *la Recherche de la Vérité* ait renoncé à tout ce qu'il sait le mieux, lorsque dans la nécessité de défendre à quelque prix que ce soit sa nouvelle philosophie des idées, *il s'est trouvé réduit à attribuer à notre âme cette puissance imaginaire d'attacher la sensation* du vert, du rouge, du bleu, ou de quelque autre couleur que ce soit, à une partie quelconque de l'étendue intelligible, qu'il ne peut pas seulement feindre avoir causé quelque mouvement dans l'organe de notre vue. »

Réponse. — Pensez-vous, Monsieur, qu'il soit vraisemblable que M. Arnauld ait pu s'imaginer que j'eusse le sentiment qu'il m'attribue? Je veux que j'aie dit, que lorsque je vois de la neige, l'âme y attache la sensation de blancheur, comme elle attache la douleur d'une piqûre au doigt piqué. Mais cela peut-il faire croire, que j'aie pensé que ce fût « par le choix et l'usage de ma liberté ; et que j'ai été réduit à attribuer à notre âme une puissance imaginaire d'attacher les sensations à ce qu'elle aperçoit? »

Mais, supposé que M. Arnauld n'ait pas cru cela de moi, les honnêtes gens peuvent-ils être contents de lui, lorsqu'ils font réflexion, qu'il attribue à son ami la plus ridicule et la plus sotte pensée qui puisse entrer dans l'esprit d'un homme? Mais vous allez voir, Monsieur, encore une faute plus difficile à couvrir.

IV. C'est le second Éclaircissement de *la Recherche de la*

Vérité qui en est le fondement. Il est nécessaire que vous le lisiez. M. Arnauld l'a transcrit par parties trois fois dans ce chapitre, et en a toujours retranché ce qui décidait la question. Le voici, Monsieur, tout entier.

« Il ne faut pas s'imaginer que la volonté commande à « l'entendement d'une autre manière que par ses désirs et ses « mouvements ; car la volonté n'a point d'autre action. Et il « ne faut pas croire non plus, que l'entendement obéisse à « la volonté, en produisant en lui-même les idées des choses « que l'âme désire ; car l'entendement n'agit point : il ne fait « que recevoir la lumière, ou les idées de ces choses, par « l'union nécessaire qu'il a avec celui qui renferme tous les « êtres d'une manière intelligible ; ainsi que l'on a expliqué « dans le troisième livre.

« Voici donc tout le mystère. L'homme participe à la sou- « veraine raison, et la vérité se découvre à lui, à propor- « tion qu'il s'applique à elle, et qu'il la prie. Or, le désir de « l'âme est une prière naturelle qui est toujours exaucée ; car « c'est une loi naturelle que les idées soient d'autant plus « présentes à l'esprit, que la volonté les désire avec plus « d'ardeur. Ainsi, pourvu que la capacité que nous avons de « penser, ou notre entendement, ne soit point rempli des sen- « timents confus que nous recevons à l'occasion de ce qui se « passe dans notre corps, nous ne souhaitons jamais de pen- « ser à quelque objet, que l'idée de cet objet ne nous soit « aussitôt présente : et comme l'expérience même nous l'ap- « prend, cette idée est d'autant plus présente et plus claire, « que notre désir est plus fort, et que les sentiments confus « que nous recevons par le corps sont plus faibles et moins « sensibles, comme je l'ai déjà dit dans la remarque pré- « cédente.

« Ainsi, quand j'ai dit que la volonté commande à l'en- « tendement de lui présenter quelque objet particulier, j'ai « prétendu seulement dire que l'âme qui veut considérer « avec attention cet objet s'en approche par son désir ; parce

« que ce désir, en conséquence des volontés efficaces de « Dieu qui sont les lois inviolables de la nature, est la cause « de la présence et de la clarté de l'idée qui représente cet « objet. »

V. Voici maintenant la critique de M. Arnauld.

« Mais ce qu'a trouvé cet auteur pour accorder sa doctrine sur ce point des idées avec son autre doctrine, que Dieu agit comme cause universelle, dont les volontés générales doivent être déterminées à chaque effet par les causes qu'il appelle occasionnelles, est encore plus contraire à l'expérience. Car la cause occasionnelle, qu'il a cru déterminer Dieu à nous donner chaque idée en particulier, est le désir que nous en avons. C'est ce qu'il enseigne dans le deuxième Éclaircissement sur le premier chapitre du premier livre. « Il ne faut « pas, dit-il, s'imaginer que la volonté commande à l'enten-« dement d'une autre manière que par ses désirs et ses mou-« vements; car la volonté n'a point d'autre action. Et il ne « faut pas croire non plus que l'entendement obéisse à la « volonté, en produisant en lui-même les idées des choses « que l'âme désire; car l'entendement n'agit point, il ne fait « que recevoir la lumière, ou les idées de ces choses, par « l'union nécessaire qu'il a avec celui qui renferme tous les « êtres d'une manière intelligible, ainsi qu'on l'a expliqué « dans le troisième livre. Voici donc tout le mystère. L'homme « participe à la souveraine raison, et la vérité se découvre à « lui à proportion qu'il s'applique à elle et qu'il la prie. Or « le désir de l'âme est une prière naturelle qui est toujours « exaucée; car c'est une loi naturelle, que les idées soient « d'autant plus présentes à l'esprit que la volonté les désire « avec plus d'ardeur. »

« Cela serait beau, s'il était vrai. Mais l'expérience y est si contraire, que je ne puis comprendre, comment on se hasarde d'avancer de telles choses sans s'être auparavant consulté soi-même. Si on l'avait fait, on n'aurait pas manqué de reconnaître qu'il y a bien des objets qui nous dé-

plaisent, et que nous voudrions bien ne pas voir, dont les idées ne laissent pas d'être fort présentes à notre esprit, et que nous souffrons avec peine des représentations fâcheuses, que nous souhaiterions fort de ne point voir, bien loin de les désirer. »

RÉPONSE. — VI. Vous voyez, Monsieur, de quel ton parle M. Arnauld, après m'avoir imposé à son ordinaire un sentiment extravagant et ridicule. « Je ne puis comprendre, dit-il, comment on se hasarde d'avancer de telles choses, sans s'être auparavant consulté soi-même. » Mais je puis encore moins comprendre comment M. Arnauld se *hasarde* de m'imposer un sentiment que je n'ai pas, et que je rejette dans l'endroit même qu'il cite, par ces paroles qui suivent immédiatement celles qu'il rapporte. « Ainsi, *pourvu que* la capa-« cité que nous avons de penser, ou notre entendement, ne « soit point rempli par des *sentiments confus* que nous rece-« vons à l'occasion de ce qui se passe dans notre corps, nous « ne souhaitons jamais de penser à quelque objet, que l'idée « de cet objet ne nous soit aussitôt présente; et comme l'ex-« périence même nous l'apprend, cette idée est d'autant plus « présente et plus claire que notre désir est plus fort, et que « les *sentiments confus* que nous recevons par le corps sont « plus faibles et moins sensibles, comme je l'ai déjà dit dans « la remarque précédente. » Si M. Arnauld n'entendait pas ceci, il pouvait lire la remarque précédente. Il pouvait s'éclaircir de mon sentiment en cent endroits de *la Recherche de la Vérité*, où je fais voir que le corps trouble l'esprit, et que les mouvements des esprits et du sang sont des causes occasionnelles, en conséquence des lois de l'union de l'âme et du corps, plus fortes et plus efficaces à cause du péché, que celles de l'union de l'esprit avec la raison universelle.

VII. Mais admirez sa conduite. Il a trouvé un passage dans lequel je dis, « que dans l'état où nous sommes, les « idées des choses ne se présentent point à notre esprit toutes « les fois que nous le voulons. » Que pensez-vous qu'il en

conclue? que je me contredis, Monsieur, que cela renverse ma *maxime;* c'est le nom qu'il donne à la sotte erreur qu'il m'attribue, en retranchant ce qui fait voir qu'il m'impose. Lisez, Monsieur, la conclusion de son chapitre. La voici :

« Je viens de trouver un passage de notre ami, que je ne vois pas comment il pourra accorder avec cette *maxime* des éclaircissements. » « Nous ne souhaitons jamais de penser à « quelque objet, que l'idée de cet objet ne nous soit aussitôt « présente. » « Car je ne sais si l'on peut former une proposition plus directement contraire à celle-là, que celle-ci du chapitre 9 de la deuxième partie du troisième livre. » « Il est « absolument faux dans l'état où nous sommes, que les idées « des choses soient présentes à notre esprit toutes les fois que « nous les voulons considérer. »

Réponse. — VIII. Prenez garde encore un coup que M. Arnauld tire cette *maxime* qu'il m'attribue, de cette proposition : « Pourvu que la capacité que nous avons de penser, ou notre entendement, ne soit point rempli des sentiments confus que nous recevons à l'occasion de ce qui se passe dans notre corps; *nous ne souhaitons* jamais de penser à quelque objet, que l'idée de cet objet ne nous soit aussitôt présente. » Prenez garde que, non-seulement ici, mais dans la page qui précède, il rapporte le commencement et la fin de cet endroit, en retranchant le milieu, qui lui aurait ôté le droit de m'attribuer cette *maxime;* et que d'abord en rapportant encore ce même passage, il s'est arrêté tout court à ce qui était essentiel pour entendre ma pensée. Que peut-on juger d'un critique, qui falsifie trois fois en diverses manières, dans un même endroit, un passage de son auteur, afin de lui imposer un sentiment ridicule? un sentiment, dis-je, que l'on rejette dans le même passage, et peut-être cent fois dans tout l'ouvrage de *la Recherche de la Vérité?*

IX. Enfin, Monsieur, quand j'aurais oublié de mettre cette condition, « pourvu que la capacité que nous avons de penser ne soit point remplie, etc., » dans l'endroit où je l'ai

mise, un critique équitable m'aurait-il attribué cette *maxime*, que je combats en cent endroits de *la Recherche de la Vérité?* Mais, de plus, au lieu de conclure que je me contredis par deux passages qui seraient contraires en apparence, n'aurait-il pas expliqué la proposition générale et obscure par celle qui la modifie, et qui est conforme à l'expérience qu'il doit supposer que j'ai aussi bien que les autres hommes?

En vérité, Monsieur, pourvu que M. Arnauld ait compris mes sentiments, c'est un des plus injustes critiques qui fût jamais. Voilà ma *maxime,* n'ôtez pas la condition que je mets : « Pourvu que M. Arnauld ait compris mes sentiments; » car il ne faut pas juger des intentions secrètes.

CHAPITRE XIX. — Réponse au dix-septième chapitre.

I. Ce chapitre 17 contient plusieurs passages tirés de *la Recherche de la Vérité,* par lesquels M. Arnauld prétend que je me contredis à mon ordinaire, et que je dis, « tantôt qu'on voit Dieu en voyant ses ouvrages, et tantôt qu'on ne voit pas Dieu, mais ses ouvrages. » Et enfin, comme il s'imagine que mon sentiment sera odieux, et paraîtra ridicule au commun des hommes, s'il m'oblige à dire qu'on voit Dieu, il conclut ainsi son chapitre.

II. « Tant s'en faut donc que l'on puisse dire, selon la nouvelle philosophie des idées, que quand nous voyons les créatures en Dieu, ce n'est pas Dieu que nous voyons, mais seulement les créatures; qu'il faut dire absolument tout le contraire : que quand nous voyons les créatures en Dieu, c'est Dieu uniquement que nous voyons, et nullement les créatures. Car si celui qui voit le soleil en Dieu, ne voyait pas Dieu, mais le soleil que Dieu a créé; ce serait le soleil matériel qu'il verrait, puisque c'est le soleil matériel que Dieu a créé. Or, selon cet auteur, celui qui regarde le soleil, ne voit point le soleil matériel, mais seulement le soleil

intelligible. Il ne voit donc que Dieu, et non pas le soleil que Dieu a créé. »

Réponse. — III. J'ai déjà, ce me semble, ruiné plusieurs fois ce raisonnement de M. Arnauld, et répondu à cette prétendue contradiction, chapitre 9 et ailleurs, en disant, que lorsqu'on ne voit l'Être divin, qu'en tant qu'il est participé par les créatures, on ne voit que les créatures; car certainement on voit les créatures, lorsqu'on a leurs idées présentes à l'esprit : et leurs idées ne sont que l'Être divin, en tant qu'il est la ressemblance, ou la représentation des créatures qui y participent. Voyez, Monsieur, la quinzième question de la première partie de la Somme de saint Thomas. Dieu voit sans doute son ouvrage comme possible, lorsqu'il voit l'idée qu'il en a : et il sait que cet ouvrage existe, ou il le voit comme actuellement existant, parce qu'il sait que la volonté qu'il a de le produire, est efficace. Pourquoi donc, lorsque les hommes voient les idées des choses, et qu'ils sont avertis par des sensations dont Dieu les touche à l'occasion des corps, que ces mêmes corps existent; pourquoi, dis-je, ne dira-t-on pas, que c'est proprement ces corps qu'ils voient, et non pas Dieu, quoiqu'ils ne les voient qu'en celui qui seul peut nous éclairer?

IV. « Si celui qui voit le soleil en Dieu, dit M. Arnauld, ne voyait pas Dieu, mais le soleil que Dieu a créé, ce serait le soleil matériel qu'il verrait, puisque c'est le soleil matériel que Dieu a créé.

« Or, selon cet auteur, celui qui regarde le soleil, ne voit point le soleil matériel; mais seulement le soleil intelligible. Il ne voit donc que Dieu, et non pas le soleil que Dieu a créé. »

Réponse. — Je réponds, que celui qui regarde le soleil ne voit point le soleil immédiatement, et en lui-même : il ne voit le soleil que par l'idée du soleil : il ne le voit que par l'étendue intelligible, rendue sensible par le sentiment vif de lumière, que Dieu cause dans l'âme en conséquence de

l'union de l'esprit et du corps : lequel sentiment, par les raisons que j'ai déjà dites, l'avertit de son existence et de sa présence. En un mot, il ne voit le soleil qu'en Dieu : et néanmoins il ne voit point Dieu à proprement parler; parce que ce n'est pas voir Dieu, que de voir ce qu'il y a en lui qui a rapport à ses ouvrages, ou que de le voir seulement en tant qu'il peut être participé par les créatures.

V. Je crains si peu de dire qu'on voie Dieu en ce sens, que je soutiens au contraire, qu'il n'y a que Dieu qui soit visible, qu'il n'y a que lui qui soit lumière, qu'il n'y a que la substance intelligible de la raison universelle qui puisse pénétrer les esprits, et les éclairer par sa présence. Je prétends qu'on ne peut sans lui, ni hors de lui, trouver la vérité, pour laquelle sont faits les esprits; comme on ne peut trouver sans lui, ni hors de lui, le bien, terme nécessaire de tous les mouvements de nos volontés.

Certainement, le pécheur ne cherche que Dieu par le mouvement naturel de son amour, quoiqu'il s'en éloigne par l'erreur de son esprit, et par le déréglement de son cœur. Il ne cherche que le bien, qui ne se trouve qu'en Dieu, puisque Dieu seul peut agir en l'âme, et la rendre heureuse. C'est le sentiment de saint Augustin[1] ; et rien n'est plus clair à celui qui sait, que Dieu seul, et non les corps, est la cause unique et véritable des plaisirs dont on jouit à leur occasion. De même, l'esprit ne voit que Dieu, quoiqu'il regarde les objets sensibles, comme le sujet et la cause de ses connaissances. Dieu a fait nos esprits pour le voir, aussi bien que nos cœurs pour l'aimer ; et cela s'exécute toujours de sa part, quelque opposition que nous y apportions de la nôtre ; c'est que l'erreur n'est pas visible, ni le vice aimable. On ne tombe dans l'erreur qu'en cherchant mal la vérité. On ne peut aimer le mal par l'amour même du mal. Lorsqu'on se trompe, on croit voir ce qu'effectivement on ne voit point.

[1] *Confess.*, liv. II, chap. 6.

Lorsqu'on pèche, on croit aimer ce qu'effectivement on n'aime point; car on ne peut, en un sens, ni connaître, ni aimer que Dieu : on ne peut connaître que la vérité, on ne peut aimer que le bien ; et la vérité et le bien ne se trouvent qu'en celui qui seul est au-dessus de l'esprit, qui seul peut le rendre sage et heureux. Dieu ne nous a pas faits pour aimer les objets sensibles ; on ne peut aimer le bien en les aimant. Il ne nous a pas faits aussi pour contempler les corps ; on ne peut en les contemplant voir la lumière. Lorsqu'on les regarde sans voir Dieu, on ne voit, ou plutôt on ne sent que soi. Lorsqu'on les recherche sans aimer le bien, on n'aime que soi. On ne voit que la couleur, lorsqu'on les regarde avec les yeux du corps. On n'aime que son plaisir, lorsqu'on court à leur jouissance ; et la couleur et le plaisir ne sont que des modalités de notre être propre.

VI. Mais si on aime autre chose que soi par l'impression d'amour que Dieu met en nous, comme Dieu n'agit que pour lui, on n'aime que le bien, ou la cause du plaisir qui ne se trouve qu'en Dieu. De même, si on voit autre chose que soi, lorsqu'on regarde les corps, comme Dieu n'agit que pour lui, on voit une substance intelligible qui ne se trouve que dans la raison universelle, pour laquelle les esprits sont faits, comme les cœurs le sont pour aimer le bien véritable. Car je prétends que la capacité que nous avons de connaître, aussi bien que celle que nous avons d'aimer, est uniquement pour Dieu, pour contempler la substance intelligible de la vérité : et que si Dieu avait voulu que le soleil fût l'objet immédiat de la connaissance que nous en avons, Dieu aurait fait notre esprit en partie pour voir le soleil ; il semble que notre esprit ne serait pas fait uniquement pour Dieu ; Dieu ne serait pas la fin de notre esprit en toutes les manières possibles, et il est certain que Dieu agit pour lui en toutes les manières possibles qui sont dignes de lui.

VII. M. Arnauld dit, que ce raisonnement *est étrange, et*

que c'est un pur sophisme. Et voici l'argument par lequel il prétend le renverser :

« Cet auteur, dit-il, prétend que notre âme se connaît elle-même, sans se voir en Dieu, et sans rien voir qui soit en Dieu en se connaissant. Or cela ne donne pas lieu de dire que notre âme soit pour elle-même, et non pas pour Dieu. Encore donc que notre esprit eût le soleil pour objet immédiat de sa connaissance, on ne pourrait pas dire pour cela, que notre esprit fût pour le soleil, et non pas pour Dieu. »

Réponse. — Je nie sa majeure. J'ai dit tant de fois, que l'âme ne se connaissait point elle-même, et qu'elle n'avait que sentiment intérieur de son existence et de ses modalités actuelles, que je ne comprends pas, comment M. Arnauld suppose que je crois qu'elle se connaît. Car enfin, il combat fort au long dans les chapitres 22, 23 et 24, le sentiment que j'ai, qu'elle ne se connaît pas. J'ai dit plusieurs fois, que l'âme n'était que ténèbres à elle-même, que sa substance était inintelligible, et qu'elle ne verrait jamais ce qu'elle est, jusqu'à ce qu'elle pût contempler son *idée*, ou l'*archétype* sur lequel Dieu l'a formée, et hors duquel rien n'est intelligible ; car toute la capacité que nous avons de connaître n'est faite que pour voir la lumière, hors de laquelle on ne voit ou on ne connaît aucune chose, parce que Dieu n'agit que pour lui, et ne fait les esprits que pour la raison qui lui est consubstantielle.

CHAPITRE XX. — Réponse aux dix-huitième, dix-neuvième et vingtième chapitres.

I. Ecoutons M. Arnauld. « Je me persuade que l'on verra maintenant, que j'ai eu raison de ne me pas amuser à répondre aux preuves, dont cet auteur si ingénieux et si subtil a cru avoir bien appuyé le sentiment qu'il a « que nous voyons toutes choses en Dieu. » Cela aurait été néces-

saire, si on n'avait eu à lui opposer que des raisons vraisemblables; car on ne peut juger alors, qui sont celles qui le sont le plus, qu'en les comparant les unes aux autres. Mais cette comparaison est inutile, quand on peut faire voir démonstrativement la fausseté d'une opinion que l'on combat. Et je ne crois point me tromper, quand j'ose espérer que toutes les personnes trouveront que je l'ai fait ici. »

Réponse. — Et moi, Monsieur, je ne crois point me tromper, quand j'ose espérer que toutes les personnes qui entendront mon sentiment et sa réponse, jugeront que, bien loin que M. Arnauld en ait fait voir *démonstrativement la fausseté,* il n'y a pas seulement donné la moindre atteinte, faute de le bien concevoir et d'écouter trop son chagrin qui l'en empêchait.

II. M. Arnauld prétend dans ce chapitre et dans les deux qui suivent, ôter trois « préjugés, qui pourraient, dit-il, empêcher qu'on ne se rende si facilement à ce qu'il dit contre la nouvelle philosophie des idées. »

Le premier *préjugé,* c'est la *réputation* de l'auteur de *la Recherche de la Vérité.* Voilà, Monsieur, un grand préjugé! Plût à Dieu que la réputation de M. Arnauld ne fît point plus de tort à la vérité que la mienne! Quand on croit ce que dit M. Arnauld sur sa parole, ce n'est pas là *préjugé.* Mais quand on est ébranlé par mes raisons, auxquelles M. Arnauld dit cavalièrement, « qu'il a eu raison de ne pas s'amuser à répondre, » c'est préjugé, qu'on y prenne garde. « Car j'ai acquis, dit-il, une si grande réputation dans le monde, et avec raison (car il y a dans mon livre un grand nombre de très-belles choses), qu'il y aura bien des gens qui auront peine à croire, qu'un si grand esprit et si pénétrant, puisse être repris avec justice d'avoir avancé tant de choses si peu raisonnables. »

Réponse. — III. En vérité, Monsieur, la plus fausse pensée de M. Arnauld, c'est que l'auteur de *la Recherche de la Vérité* ait *l'esprit si grand et si pénétrant.* Je doute même que

M. Arnauld ait ce sentiment de moi : car si cela était, comment l'accorder avec lui-même, lui qui me fait dire tant d'extravagances et si contraires au sens commun ? Mais quoi qu'il en soit, je me connais mieux que M. Arnauld ne me connaît, et je rends ce témoignage à la vérité, en l'honneur de la raison qui m'éclaire, que s'il y a quelque chose de solide dans mes ouvrages, c'est uniquement que je la consulte, au lieu des modalités de mon âme, qui ne sont essentiellement représentatives que des sentiments confus ; c'est que je tâche de discerner ses réponses, de celles que me rendent à tous moments mes sens, mon imagination et mes passions, quelque effort que je fasse pour leur imposer silence. J'espère que les lecteurs ne me feront point d'honneur aux dépens de la vérité, et qu'ils ne rejetteront point mes raisons, sous ce prétexte, que j'ai assez d'esprit pour les surprendre. Je ne suis pas, comme M. Arnauld, aguerri dans les disputes. Quand il parle, la prudence veut qu'on ait de la défiance : sa réputation, son esprit, ses manières, et même à l'égard de bien des gens, l'état de ses affaires, imposent étrangement. Mais moi, je n'ai nulle adresse, ni nulle qualité pour soutenir ce que la vérité ne soutient pas. De sorte que si ma réputation est un *préjugé* qui peut favoriser l'erreur, et contre lequel on doit être en garde, certainement je puis dire, que celle de M. Arnauld est capable de faire entrer dans l'esprit les erreurs les plus dangereuses et les plus insoutenables. Il me semble que pour renverser mes sentiments, il suffit de réfuter les raisons qui les appuient; *à quoi M. Arnauld n'a pas cru devoir s'amuser*. Mais quand j'aurais détruit son ouvrage de fond en comble, j'appréhenderais encore avec raison, que sa réputation ne fût un *préjugé* assez fort pour le rétablir et pour l'affermir dans l'esprit de bien des gens.

IV. Le second préjugé contre lequel M. Arnauld munit son lecteur, c'est qu'il semble que mon sentiment, qu'on voit en Dieu toutes choses, « fait mieux voir qu'aucun autre,

combien les esprits sont dépendants de Dieu, et combien ils lui doivent être unis. » C'est le titre du dix-neuvième chapitre.

Réponse. — M. Arnauld connaît trop bien les hommes pour croire que ce sentiment, *qu'on voit en Dieu toutes choses,* soit de leur goût; et qu'ainsi il est à propos de lui ôter cet air de religion qui peut favoriser son entrée dans les esprits. Certainement, Monsieur, tous les préjugés sont contraires à mon sentiment; et je sais par expérience, que les personnes même qui ont le plus de piété, ne sont pas toujours les plus portées à le recevoir. Quand M. Arnauld l'appelle *mystérieux,* c'est qu'il sait bien que cette expression réjouit le monde. Quand il le traite de ridicule, c'est qu'il suit les mouvements naturels de l'imagination. Car l'imagination, qui est la maîtresse du monde, ne permettra jamais qu'on invoque la raison, et qu'on la consulte. La vérité ne règne point ici-bas : l'imagination, qui s'est révoltée, l'en a bannie.

V. Qu'on invoque les Muses au commencement d'un poëme; qu'on mette en mouvement les esprits et le sang par la mesure des vers, et l'âme en fureur par une peinture vive des objets de nos passions; voilà le goût du siècle corrompu; car rien ne paraît grand à l'esprit, que ce qui frappe vivement l'imagination. Mais qu'on invoque la raison; qu'on exhorte les hommes à rentrer en eux-mêmes, pour y entendre la voix basse, mais pure et intelligible de la vérité qui leur parle; on devient le sujet de la raillerie des imaginations hardies, ou l'objet de la frayeur des imaginations faibles, qui appréhendent tout ce qui ne leur est point familier: c'est une *mystérieuse* pensée, que de dire qu'on voit toutes choses en Dieu; c'est une *nouvelle philosophie des idées,* qui mérite d'être traitée de ridicule. Voilà comme parlent ceux qui ont l'imagination vive et hardie. Mais ceux qui l'ont faible appréhendent d'avoir commerce avec Dieu; ils aiment mieux regarder les corps comme le principe de leurs con-

naissances, et se familiariser avec eux, que de reconnaître leur grandeur, soutenir leur dignité, vivre en société avec le Dieu invisible. Bassesse d'esprit, fausse humilité, crainte servile qui affaiblit ou qui éteint la noble ardeur de la charité des enfants de Dieu.

VI. Je crois, Monsieur, que vous voyez bien que c'est prendre une précaution fort inutile, que d'avertir le monde qu'il prenne garde au préjugé avantageux à mon sentiment : car cela m'a obligé à faire attention aux préjugés qui lui sont désavantageux. Et j'espère maintenant, que la réputation de M. Arnauld et la disposition où l'on est naturellement à l'égard de ce sentiment, *qu'on voit en Dieu toutes choses*, sont deux préjugés qui feront moins de tort à la vérité, qu'ils n'eussent fait, si M. Arnauld n'avait point voulu précautionner son lecteur aussi mal à propos qu'il a fait.

VII. Mais dans son vingtième chapitre, il parle encore d'une troisième chose, qu'il lui plaît aussi d'appeler *préjugé*, et qui lui paraît capable de favoriser ma *mystérieuse pensée*, ou *ma nouvelle philosophie des idées*. Voilà comme il l'explique dans le titre du chapitre du troisième préjugé : « Qu'en n'admettant point cette philosophie des idées, on est réduit à dire que notre âme pense, parce que c'est sa *nature*, et que Dieu en la créant lui a donné la *faculté* de penser. »

Je dis, Monsieur, *qu'on voit en Dieu toutes choses;* M. Arnauld : que l'âme connaît la vérité, *parce que c'est sa nature de penser :* lequel des deux sentiments est conforme aux préjugés? Il est clair que les préjugés ne favorisent pas les sentiments extraordinaires. Or, selon M. Arnauld, page 204, mon sentiment est *extraordinaire;* il l'appelle ailleurs un *étrange paradoxe :* et ce sentiment, que *l'âme pense, parce que c'est sa nature*, est celui de tous ceux qui n'ont jamais examiné le fond de la question : c'est un sentiment fort commun. Pourquoi donc appréhende-t-il qu'on ne rejette par préjugé son opinion, et qu'on ne donne dans la mienne? Est-ce là appeler les choses par leur nom? Aurais-je raison,

disputant contre un cartésien, de dire qu'il faut prendre garde d'entrer par préjugé dans l'opinion de ceux qui disent que les bêtes ne sentent point? Mais c'est que pour soutenir une méchante cause, il faut faire tout valoir. Il faut du moins prendre l'air et les manières d'un homme qui suit exactement la lumière de la raison, et qui n'appréhende rien tant que les préjugés. Néanmoins, j'espère qu'on verra bien que les trois prétendus préjugés, qui sont les seuls que M. Arnauld fait semblant de craindre, ne lui peuvent faire de mal; et que d'autres préjugés eussent fait beaucoup de tort à la vérité, s'il ne m'avait obligé d'y faire penser les lecteurs.

CHAPITRE XXI. — Réfutation de quelques réponses que fait M. Arnauld aux preuves de mon sentiment.

I. M. Arnaud, dans les chap. 19 et 20, prétend prouver que j'ai tort d'avoir joint ensemble ces deux propositions : « que c'est Dieu qui nous éclaire, et que nous ne sommes point à nous-mêmes notre lumière. » Il soutient que Dieu est véritablement notre lumière, quoique nos modalités soient, selon son opinion, essentiellement représentatives; « parce que, selon le sentiment de l'auteur de *la Recherche de la Vérité* (car il semble qu'il craigne même en cela d'ôter à l'âme sa prétendue faculté de penser, et de rendre à Dieu seul tout l'honneur qui est dû à sa puissance, comme il ne rend pas tout celui qui est dû à sa sagesse, raison universelle des intelligences), il n'y a que Dieu, dit-il, qui soit la cause véritable des modifications de l'âme. » Ainsi, quoiqu'elle ne voie les choses que dans ses propres modalités, elle n'est point à elle-même sa lumière, puisqu'elle ne peut rien connaître que Dieu n'agisse en elle.

Réponse. — II. Je réponds qu'en ce sens l'homme n'est point à lui-même la *cause* de sa lumière; mais je soutiens que même en ce sens il ne laisse pas de s'éclairer véritable-

ment, ou d'être *à lui-même réellement et formellement sa lumière;* car ce qui nous éclaire formellement, c'est ce qui nous représente formellement la vérité; c'est ce qui nous représente les objets intelligibles dans lesquels nous découvrons la vérité, ou, ce qui est la même chose, entre lesquels nous découvrons les rapports; car la vérité ne consiste que dans les rapports que les choses ont entre elles, puisque deux et deux sont quatre, ou deux et deux ne sont pas cinq, ne sont des vérités que parce qu'il y a un rapport d'égalité entre deux et deux et quatre, et un d'inégalité entre deux et deux et cinq. Or, selon le sentiment de M. Arnauld, « les modalités sont essentiellement représentatives, » non-seulement des créatures, mais même du Créateur, du fini et de l'infini, des nombres, de l'étendue, de l'âme même, et généralement de tout ce que l'esprit connaît. Donc, selon le sentiment de M. Arnauld, l'esprit est à lui-même sa lumière; ce que saint Augustin lui défend de dire par ces paroles : *Dic quia tu tibi lumen non es,* etc.

III. Il est visible que celui qui allume un flambeau n'est pas la lumière corporelle du flambeau, quoique le flambeau n'ait sa lumière que par celui qui l'allume : c'est le flambeau qui éclaire, c'est le flambeau qui représente les objets et qui les rend visibles par sa propre lumière. Si donc les modalités de l'âme sont essentiellement représentatives; si l'âme voit, en se considérant, les objets qui l'environnent, et généralement toutes choses, quoiqu'elle ne soit pas la *cause* de sa lumière, ce que je n'attribue pas à ceux qui ne sont point de mon sentiment : « elle est à elle-même réellement et formellement sa lumière, elle s'éclaire elle-même; » elle voit la vérité, non dans une raison universelle et commune à tous les hommes, comme le dit saint Augustin, mais dans sa propre substance.

IV. J'ai dit dans *la Recherche de la Vérité*[1], que mon sen-

[1] Chap. 6 de la deuxième partie du troisième livre.

timent mettait « les esprits dans une entière dépendance de Dieu, et la plus grande qui puisse être; » qu'en le supposant nous ne saurions rien voir que Dieu même ne nous le fasse voir : *Non sumus sufficientes cogitare aliquid a nobis, tanquam ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est*[1]; que c'est Dieu même qui éclaire les philosophes dans les connaissances que les hommes ingrats appellent naturelles, quoiqu'elles ne leur viennent que du Ciel : *Deus enim illis manifestavit*, etc.[2].

Sur cela, M. Arnauld fait de grands discours pour faire voir que ces textes ne prouvent pas que la manière dont je crois qu'on voit les objets est la véritable. Mais ce n'est pas aussi ce que j'ai prétendu en les rapportant, mais seulement que ma pensée s'accommodait, du moins aussi bien qu'aucune autre, avec l'Écriture, ce que M. Arnauld ne peut nier. J'ai prétendu que les philosophes païens avaient reçu de Dieu les connaissances qu'on nomme naturelles, et qu'on apprend par un désir de simple curiosité. La connaissance que les philosophes avaient de l'existence et de la puissance de Dieu était naturelle, puisque Dieu s'est fait connaître par ses ouvrages depuis la création du monde : *Invisibilia enim ipsius a creatura mundi, per ea quæ facta sunt intellecta, conspiciuntur*[3]. Et cependant cette connaissance, quoique naturelle, était un don de Dieu : *Deus enim illis manifestavit*. Saint Paul prouve même que Dieu leur avait donné cette connaissance par ces paroles : *Invisibilia enim ipsius*, etc. Et saint Augustin, en plusieurs endroits, prétend que ces philosophes sont tombés dans l'aveuglement, parce qu'ils n'ont pas reconnu que la connaissance qu'ils avaient acquise par leur application était véritablement un don de Dieu : *Quod curiositate invenerunt*, dit-il, *superbia perdiderunt : dicentes enim se esse sapientes, id est donum*

[1] II. Cor., 3, 5.
[2] Rom., 1, 19.
[3] Rom., 1, 20.

Dei sibi tribuentes, stulti facti sunt[1], s'imaginant que leurs connaissances venaient uniquement de la *faculté* qu'ils avaient de méditer, s'imaginant être sages par eux-mêmes, *stulti facti sunt*, en cela même ils étaient insensés : *Habes remedium a contrario*[2], dit le même saint en un autre endroit, *si dicendo te esse sapientem, stultus factus es : dic te stultum, et sapiens eris. Sic dic. Dic et intus, quia sic est ut dicis. Prorsus quod ad te ipsum pertinet, quod ad tua tenebrosus es.* Dites que vos *modalités* ne sont point *essentiellement représentatives*, et que vous n'êtes point à vous-même votre lumière. N'imitez pas ces philosophes insensés qui eussent rendu grâces à Dieu, qui leur avait donné cette connaissance, s'ils eussent bien reconnu cette vérité : *Qui, si gratias egissent Deo, qui dederat hanc sapientiam, non aliquid tribuissent cogitationibus suis*[3]. Consultez enfin la lumière des saints, le Verbe éternel, et non votre propre esprit ou vos propres modalités, si vous ne voulez tomber dans l'aveuglement et dans l'erreur.

V. M. Arnauld est admirable dans tout son livre : car souvent à chaque membre d'une période il y a quelque méprise. Voici, par exemple, une période où il n'y en a que quatre :

« Il ne s'agit point ici proprement, dit M. Arnauld, de certaines vérités de morale dont Dieu avait imprimé la connaissance dans le premier homme, et que le péché n'a pas entièrement effacées dans l'âme de ses enfants. Ce sont ces vérités que saint Augustin dit souvent que nous voyons en Dieu ; mais comme il ne s'est point expliqué sur la manière dont nous les voyons, cela ne peut servir à cet auteur, qui a même été assez sincère pour ne se point prévaloir de l'autorité de ce saint, parce qu'il n'était pas de son opinion. « Car, nous ne disons pas, dit-il, que nous voyons Dieu en

[1] *De Verbis Domini*, serm 55.
[2] *Ibid*, serm. 8.
[3] *In expos. quarumdam propos. in Epist. ad Rom.*, propos. 4.

« voyant les vérités éternelles, comme le dit saint Augustin, « mais en voyant les idées de ces vérités; car l'égalité entre « les idées, qui est la vérité, n'est qu'un rapport qui n'est « rien de réel. »

Réponse.—VI. Tout ce discours est faux; car premièrement *il s'agit ici des vérités de morale*, aussi bien que de toutes les autres. M. Arnauld répond ici à un chapitre qui a pour titre : *Qu'on voit toutes choses en Dieu*, et ce titre n'exclut rien. De plus, dans ce chapitre, et plus particulièrement dans l'Éclaircissement qui y a rapport, je tâche de faire voir que l'ordre immuable et nécessaire est la loi divine, aussi bien que la nôtre ; que c'est le principe de toutes les lois humaines et de toutes les règles de la véritable morale.

VII. En second lieu, M. Arnauld ne sait pas trop bien son saint Augustin; car saint Augustin prétend que toutes les vérités des sciences humaines, de l'arithmétique, de la géométrie, de la métaphysique, se voient en Dieu aussi bien que les vérités de morale. Est-ce que saint Augustin ne parle que de la morale, lorsqu'il dit généralement : *De universis autem quæ intelligimus*[1], *non loquentem qui personat foris, sed intus ipsi menti præsidentem consulimus veritatem, verbis fortasse ut consulamus admoniti. Ille autem qui consulitur docet, qui in interiore homine habitare dictus est Christus, id est incommutabilis Dei virtus, atque sempiterna Sapientia.* Et plus bas : *Num hoc Magistri profitentur, ut cogitata eorum, ac non ipsæ disciplinæ, quas loquendo se tradere putant, percipiantur atque teneantur. Nam quis tam stulte curiosus est, qui filium suum mittat in scholam, ut quid magister cogitet, discat? At istas omnes disciplinas quas se docere profitentur, ipsiusque virtutis atque sapientiæ cum verbis explicaverint, tum illi qui discipuli vocantur, utrum vera dicta sint apud semetipsos considerant, interiorem scilicet illam veritatem pro viribus intuentes. Tunc ergo discunt.*

[1] *De Magistro*, cap. 11.

Est-ce une chose indigne de la raison universelle d'apprendre aux hommes les sciences humaines? Les autres hommes peuvent-ils en cela être nos maîtres? saint Augustin ne le prétend pas. Car tout ce qu'il dit dans ce livre *de Magistro*, n'est que pour nous faire bien concevoir ce que nous croyons déjà par la foi, qu'il n'y a que Jésus-Christ, que la raison divine et incarnée qui soit notre maître, qui nous éclaire par l'évidence de sa lumière, et qui nous instruise par l'autorité de sa parole *Ut jam non crederemus tantum, sed etiam intelligere inciperemus, quam vere scriptum sit autoritate divina, ne nobis quemquam Magistrum dicamus in terris, quod unus omnium Magister in cœlis sit*[1].

Saint Augustin ayant parlé un peu en platonicien dans ses soliloques, fait cette rétractation : *Item quodam loco dixi, quod in disciplinis liberalibus eruditi sine dubio in se illas oblivione obrutas eruunt discendo, et quodammodo refodiunt. Sed hoc quoque improbo. Credibilius est enim propterea vera respondere de quibusdam disciplinis etiam imperitos earum, quando bene interrogantur; quia præsens est eis, quantum id capere possunt, lumen rationis æternæ, ubi hæc incommutabilia vera respiciunt, non quia ea noverant aliquando, et obliti sunt; quod Platoni et aliis visum est*[2]. Il est hors de doute que saint Augustin prétend parler des sciences humaines par ces termes, *in disciplinis liberalibus eruditi*; et que son sentiment est, qu'on ne voit ces vérités que *dans la lumière de la vérité éternelle*[3] qui nous est présente, et que nous consultons par notre attention, ou par le désir que nous avons de connaître la vérité. Comme il soutient en cent endroits cette opinion, principalement dans le premier volume de ses ouvrages, où sont ses grands principes de philosophie; je ne crois pas qu'il soit nécessaire de rapporter

[1] Chapitre dernier.

[2] Lib. I, *Retract.*, cap. 4.

[3] Voyez principalement son deuxième livre *de Libero arbitrio*, in psalm. 75.

encore ici d'autres passages, pour convaincre M. Arnauld, que, selon saint Augustin, on voit en Dieu les vérités métaphysiques, géométriques, etc., aussi bien que les vérités de morale.

VIII. En troisième lieu, il n'est pas vrai que saint Augustin ne se soit point expliqué sur la manière dont on voit les vérités. Car n'est-il pas visible qu'il rejette *les modalités essentiellement représentatives* de M. Arnauld, lorsqu'il dit qu'on ne voit la vérité que dans une lumière universelle et commune à tous, dans la sagesse de Dieu même, dans la vérité immuable, éternelle, immense, qui est la même dans l'Orient et dans l'Occident, aujourd'hui et avant que le monde fût créé, dans mon esprit et dans celui de toutes les intelligences? Peut-on voir un passage plus formel contre ce que dit M. Arnauld, que celui-ci du livre II du *Libre arbitre*, chap. 12. *Quapropter nullo modo negaveris esse incommutabilem veritatem, hæc omnia quæ incommutabiliter vera sunt continentem, quam non possis dicere tuam, vel meam, vel cujusvis hominis; sed omnibus incommutabilia vera cernentibus miris modis secretum et publicum lumen præsto esse ac se præbere communiter. Omne autem quod omnibus ratiocinantibus atque intelligentibus præsto est, ad ullius eorum proprie naturam pertinere quis dixerit?*

M. Arnauld prétend que les vérités que l'on voit n'existent que dans l'esprit de celui qui les voit; que l'on fait les nombres par des abstractions; et que l'idée de l'étendue est une chimère qui n'existe que dans mon esprit; et saint Augustin ne doute point que ces objets ne soient plus réels que la nature corporelle. Car il ne juge pas des choses par l'impression qu'elles font sur les sens : *Quis mente tam cæcus est,* dit-il, *qui non videat istas figuras quæ in geometria docentur, habitare in ipsa veritate, aut in his etiam veritatem* [1]? Et dans ses Confessions, livre X, chap. 12 : *Sensi etiam numeros*

[1] Lib. II, solil.

omnibus corporis sensibus quos numeramus; sed illi sunt quibus numeramus, nec imagines istorum sunt, et ideo valde sunt. Rideat me ista dicentem qui eos non videt, et ego doleam ridentem me. Et dans son livre *de l'Immortalité de l'Ame* (chap. 10) : *Ea quæ intelligit animus, quum se avertit a corpore, non sunt profecto corporea, et tamen sunt maxime quæ sunt, nam eodem modo semper sese habent. Nam nihil absurdius dici potest, quam ea esse quæ oculis videmus, ea non esse quæ intelligentia cernimus.*

M. Arnauld prétend aussi qu'il n'est pas nécessaire que l'esprit soit uni à son objet immédiat. Selon lui, c'est un préjugé; car, selon lui, la réalité objective n'est que la modalité de l'âme. Et saint Augustin continue : *Hæc autem quæ intelliguntur eodem modo esse habentia, quum ea intuetur animus, satis ostendit, se illis esse conjunctum miro quodam eodemque incorporali modo, scilicet non localiter.* En un mot, il faut que M. Arnauld, qui est si prodigue en citations, ait la mémoire du monde la plus malheureuse pour avoir avancé que saint Augustin n'a pas cru qu'on vît en Dieu d'autres vérités que de morale, et qu'il ne s'est point expliqué sur la manière dont on voyait ces vérités; car il n'y a rien dont saint Augustin parle tant dans ses ouvrages de philosophie, où il établit ses principes. Je crois que seulement dans son second livre du *Libre arbitre*, depuis le chapitre 8 jusque vers la fin, il condamne plus de vingt fois le sentiment de M. Arnauld. Chose étrange que le chagrin de M. Arnauld lui ait fait oublier ce qu'il a traduit autrefois dans les *Confessions de saint Augustin* et dans le *Livre de la véritable Religion.*

IX. Afin, Monsieur, que vous découvriez plus clairement la quatrième et dernière méprise où M. Arnauld est tombé dans une seule période de sa critique, il faut que je vous la répète encore tout entière : « Ce sont ces vérités de morale que saint Augustin dit souvent que nous voyons en Dieu; mais comme il ne s'est point expliqué sur la manière dont nous les voyons, cela ne peut servir à cet auteur (je viens

de répondre à tout cela), qui a même été assez sincère pour ne se point prévaloir de l'autorité de ce saint, parce qu'il n'était pas de son opinion. » « Car nous ne disons pas [1], « dit-il, que nous voyons en Dieu en voyant les vérités éter- « nelles, comme le dit saint Augustin, mais en voyant les « *idées* de ces vérités. Car l'égalité entre les idées, qui est la « vérité, n'est qu'un rapport qui n'est rien de réel. »

Je réponds à M. Arnauld que je n'ai point la fausse sincérité qu'il m'attribue, et que j'ai toujours cru et soutenu que saint Augustin était de mon opinion à l'égard de la manière dont on voit en Dieu les vérités géométriques et métaphysiques, aussi bien que celles de morale. M. Arnauld se trompe fort d'avoir cru le contraire; mais il ne prend pas garde à ce qu'il fait, d'apporter le passage qu'il cite de *la Recherche de la Vérité*, pour preuve que je n'ai pas sur cela le même sentiment que saint Augustin. Selon ce passage même, saint Augustin prétend *que l'on voit Dieu* en quelque manière *lorsqu'on voit les vérités éternelles*. Et moi je dis dans ce même passage, qu'on voit Dieu en quelque manière *lorsqu'on voit les idées de ces vérités*. Voilà la différence qui, selon ce passage de *la Recherche de la Vérité*, est entre le sentiment de saint Augustin et le mien. N'est-il pas visible que toute cette différence ne consiste que dans la manière d'expliquer une même chose; et que nous convenons saint Augustin et moi, que *l'on voit en Dieu les vérités éternelles?* Pourquoi donc M. Arnauld dit-il, « que je suis assez sincère pour ne me point prévaloir de l'autorité de saint Augustin, parce qu'il n'était pas de mon opinion? » Et pourquoi cite-t-il un passage qui dit tout le contraire de ce qu'il prétend prouver? N'est-ce point que lorsqu'on renonce à la raison, que l'on combat ses pouvoirs, qu'on ne la veut point pour son maître, qu'on lui substitue des modalités qui ne sont que ténèbres, ou représentatives de sentiments confus, elle nous

[1] *Recherche de la Vérité*, chap. 6 de la deuxième partie du troisièm livre.

abandonne à nous-mêmes? Car enfin, Monsieur, combien de méprises en peu de paroles, et de quelle grosseur serait un volume, si j'examinais en particulier tout l'ouvrage de M. Arnauld, qui certainement est composé avec la dernière négligence, où il n'y a rien de solide ou de vraisemblable à dire contre ce sentiment, « qu'on voit en Dieu ou dans la raison universelle toutes les choses que l'on connaît, ou dont on a des idées claires. »

CHAPITRE XXII. — Réponses aux vingt-unième et vingt-deuxième chapitres.

I. Je ne crois pas devoir rien répondre à M. Arnauld sur son vingt-unième chapitre, où il prétend faire voir que je me suis expliqué confusément sur les quatre manières dont on voit les choses; si ce n'est que quand on se met un peu sur le tard à philosopher, on ne prend pas facilement le sens de ceux qui méditent; et que cela même est moralement impossible, quand le chagrin est de la partie. Car je n'ai encore vu personne accoutumé à la méditation, qui ne conçût distinctement et sans peine les quatre manières dont je dis dans *la Recherche de la Vérité*, qu'on peut connaître les choses. Mais il n'y a rien qu'on ne trouve confus quand on n'a pas l'esprit net, et il ne peut rien venir de bon de ceux que nous n'aimons pas, principalement quand l'imagination est excitée et que les passions sont en mouvement. Car c'est une propriété essentielle aux passions de répandre leur malignité sur les objets qui les excitent, pour la même raison que les sens attachent, aux objets qui les frappent, les qualités sensibles dont ils sont touchés à l'occasion de ces mêmes objets. Les passions n'ont point de meilleur moyen pour justifier leur déréglement et leur injustice. Ceux qui auront lu et bien conçu *la Recherche de la Vérité* jugeront si j'ai tort de répondre ainsi cavalièrement au vingt-unième chapitre de M. Arnauld, et si cette réponse ne suffirait pas même pour les chapitres qui suivent

jusqu'à la fin de son livre. Vous l'allez voir, Monsieur, en partie dans un examen plus particulier de son vingt-deuxième chapitre, dans lequel il prétend prouver, que selon mes principes, j'ai dû dire que nous voyons notre âme en Dieu et par son idée. Voici comme il raisonne :

II. Selon mon sentiment, les idées de toutes choses sont en Dieu, et je connais en elle les créatures, parce que Dieu me les découvre. « Or, dit M. Arnauld, l'idée de notre âme n'est-elle pas en Dieu, aussi bien que celle de l'étendue? Et ce qu'il y a en Dieu qui représente notre âme, n'est-il pas aussi spirituel, aussi intelligible et aussi présent à l'esprit que ce qui représente les corps? Et il est même sans difficulté que ce qu'il y a en Dieu qui représente notre âme, qui a été créée à son image et à sa ressemblance, parce qu'il a voulu qu'elle fût comme lui une nature intelligente, est plus propre à faire que notre âme se puisse voir en Dieu, que ce qu'il y a en lui qui représente les corps, qui, ne pouvant être qu'*éminemment* et non pas *formellement* étendu, figuré, divisible, mobile, ne peut être propre à les faire voir à notre esprit, qui les doit concevoir étendus, figurés, divisibles, mobiles. Pourquoi donc, si notre âme voyait les corps en Dieu, ne s'y verrait-elle pas elle-même?

« Tout ce que peut dire cet auteur, est que Dieu n'a pas voulu découvrir à notre âme ce qui est dans lui qui la représente, au lieu qu'il veut bien lui découvrir ce qui est dans lui qui représente les corps. Mais qui lui a appris que Dieu veut l'un et qu'il ne veut pas l'autre? N'appréhende-t-il point, en mettant comme il lui plaît ces inégalités dans la conduite de Dieu, ce qu'il témoigne appréhender si fort en d'autres rencontres, qu'elle n'ait pas assez les caractères qu'il prétend se devoir toujours rencontrer dans la conduite de l'Être parfait, qui est d'être uniforme, constante, réglée? Car y pourrait-on trouver de l'uniformité si, au regard de la même âme à qui il a bien voulu être intimement uni, il lui découvrait celles de ses perfections qui représentent les plus

viles de ses créatures, savoir les choses matérielles, en lui cachant celles qui représentent les plus nobles, savoir les spirituelles? Quelle uniformité pourrait-on trouver en cela? »

RÉPONSE. — III. Paraît-il, Monsieur, par ce discours, que M. Arnauld sache seulement distinguer entre connaître et sentir, entre avoir l'idée claire d'une chose ou le sentiment confus? « L'idée, dit-il, ou *l'archétype* de l'âme est en Dieu, aussi bien que celle du corps. Pourquoi donc ne voyons-nous pas l'âme en Dieu et par son idée, aussi bien que nous connaissons l'étendue qui la représente? » La réponse est facile. C'est que nous ne connaissons pas même notre âme, et que nous n'en avons qu'un sentiment intérieur et confus. Si nous la connaissions aussi clairement que l'étendue, nous la connaîtrions en Dieu, qui seul est lumière, en qui toutes choses sont lumière, et hors de qui l'âme, quoique spirituelle, est entièrement inintelligible à elle-même. Nous la connaîtrions par l'idée sur laquelle elle a été formée, et dans laquelle, quoique nous n'eussions jamais senti la douleur, nous découvririons clairement que nous en pourrions sentir : de même que Dieu connaît la douleur et toutes les qualités sensibles sans les sentir. Mais nous ne pouvons pas sentir en Dieu la douleur, où elle n'est pas sentiment confus, mais lumière intelligible; nous ne pouvons la sentir qu'en nous-mêmes, par l'action néanmoins de celui qui seul a la puissance de nous la faire sentir, et qui en cela ne nous communique point sa sagesse et sa lumière.

IV. « Qui m'a appris, dit M. Arnauld, que Dieu veut que je voie l'étendue par son idée et non pas l'âme? » Je lui réponds que pour moi je suis sûr que j'ai intelligence de l'étendue, et qu'en contemplant l'idée des corps j'y découvre clairement qu'ils peuvent être ronds, carrés, pyramidaux, etc. Je puis méditer éternellement sur les rapports de l'étendue, et découvrir sans cesse de nouvelles vérités en contemplant l'idée que j'en ai; mais je sens fort bien que je ne puis faire le même de l'âme. Je ne puis, quelque effort que je fasse,

connaître qu'elle soit capable de douleur ni d'aucun autre sentiment en contemplant son idée prétendue. Je ne sais d'elle que ce que le sentiment intérieur et confus m'en apprend sensiblement, et non point intelligiblement. Je suis convaincu, enfin, que je ne suis que ténèbres à moi-même; que ma substance par elle-même m'est intelligible, et que je ne saurai jamais clairement ce que je suis, jusqu'à ce qu'il plaise à Dieu de me manifester l'archétype sur lequel j'ai été formé; ce que les mêmes objections de M. Arnauld m'obligent de répéter à tous moments.

V. « Mais n'appréhende-t-il point, continue M. Arnauld, en mettant comme il lui plaît ces inégalités dans la conduite de Dieu, ce qu'il témoigne appréhender si fort en d'autres rencontres, qu'elle n'ait pas assez les caractères qu'il prétend se devoir toujours rencontrer dans la conduite de l'Être parfait, qui est d'être uniforme, constante et réglée? Car y pourrait-on trouver de l'uniformité si, au regard de la même âme à qui il a bien voulu être intimement uni, il lui découvrait celles de ses perfections qui représentent les plus viles de ses créatures, savoir les choses matérielles, en lui cachant celles qui représentent les plus nobles, savoir les spirituelles? Quelle uniformité pourrait-on trouver en cela? »

Réponse. — VI. Ce discours a quelque rapport au *Traité de la Nature et de la Grâce,* où je justifie la sagesse et la bonté de Dieu par ce principe, que sa conduite doit porter le caractère de ses attributs, et, par conséquent, être uniforme, constante, générale, etc. Mais il paraît, par cette objection, que M. Arnauld le prend bien de travers. Dieu agit d'une manière uniforme et constante, parce qu'il suit exactement les lois générales qu'il a établies, et non point parce qu'il y a de la diversité dans son action. Il ne pleut pas également dans tous les pays; mais ce n'est pas par la diversité des effets, c'est par l'uniformité de la conduite qui produit ces divers effets qu'il faut juger de la cause. Dieu répand la pluie en conséquence des mêmes lois générales

qui font tomber la grêle, lois qu'il suit constamment, et c'est en cela que sa conduite est uniforme et porte le caractère de ses attributs. Mais apparemment M. Arnauld, aussi bien que quelques autres qui condamnent sans réflexion ce qu'on a écrit après y avoir bien pensé, s'est imaginé que dans ce Traité je soutiens que Dieu donne à tous les hommes une grâce égale, afin qu'il y ait de l'uniformité dans sa conduite ; c'est comme si on concluait que ma pensée est que tous les corps sont également agités, et, par conséquent, également durs ou fluides, chauds ou froids, etc., à cause que je crois qu'ils ne sont mus qu'en conséquence des lois générales des communications des mouvements.

VII. Mais pour répondre à l'objection de M. Arnauld, je dis que l'uniformité de la conduite de Dieu à l'égard des idées par lesquelles il nous éclaire, et des sentiments par lesquels il nous touche et nous détermine comme par instinct à agir, consiste en ce que Dieu, par des lois générales, a uni l'esprit à la raison universelle pour en être instruit, et au corps pour être averti de ses besoins ; et que la raison, par sa lumière, parle à l'esprit en conséquence de son attention ou de ses désirs, et que le corps parle à l'âme par des sentiments confus, non en conséquence de ses désirs ; mais en conséquence des ébranlements qui arrivent dans les fibres du cerveau ; et que l'uniformité de la conduite de Dieu consiste en ce qu'il suit exactement ces lois. Ainsi, prétendre que Dieu doit manifester à l'âme l'idée qui la représente, puisqu'il lui manifeste l'idée des corps afin qu'il y ait uniformité dans sa conduite, c'est ne pas concevoir le principe dont on tire des conséquences.

VIII. M. Arnauld continue ainsi : « J'ajoute une autre règle que cet auteur fait souvent valoir, c'est que la volonté de Dieu est toujours conforme à l'ordre. Or, n'est-il pas de l'ordre que notre âme soit pour le moins autant éclairée de Dieu à l'égard de la connaissance de soi-même qu'à l'égard des choses matérielles ? Et, puisque c'est en cela que cet au-

teur met l'illumination de Dieu au regard de la connaissance des choses naturelles, en ce qu'il nous les fait voir en lui-même, la volonté de Dieu ne serait donc pas conforme à l'ordre si, nous faisant voir toutes les choses matérielles en lui, il n'y avait que notre âme au regard de laquelle il ne nous ferait pas la même grâce de nous la faire voir en lui, quoiqu'il nous fût beaucoup plus important de la connaître en cette manière (si ce qu'en dit cet auteur était véritable) que de connaître des corps. »

Réponse. — IX. Quoi ! Monsieur, est-ce que j'ai tort de faire souvent valoir dans le *Traité de la Nature et de la Grâce*, cette règle : « Que la volonté de Dieu est toujours conforme à l'ordre; » si par l'*ordre* on entend ce que j'entends, l'ordre immuable et nécessaire, la sagesse et la vérité éternelle, peut-on douter que Dieu n'aime et ne suive cet ordre nécessairement, invinciblement, inviolablement?

« Mais n'est-il pas de l'ordre, dit M. Arnauld, que notre âme soit pour le moins autant éclairée de Dieu à l'égard de la connaissance de soi-même, qu'à l'égard de la connaissance des choses matérielles? »

Réponse. — Non, sans doute, du moins présentement; car nous sommes pécheurs, et l'ignorance est une peine du péché. Nous devons vivre dans les ténèbres, jusqu'à ce que la foi nous conduise à l'intelligence de la vérité. N'est-il pas conforme à l'ordre que Dieu seul, qui est la véritable cause de nos sentiments, selon M. Arnauld, comme je le crois, nous fasse trouver plus de plaisir dans notre devoir, dans des actions saintes, dignes de Dieu et d'une créature faite à son image, que dans des actions brutales, dans la jouissance des corps? Et cependant il nous fait souffrir mille maux, lorsque nous faisons de bonnes œuvres, et la volupté nous tente. Quel déréglement ! C'est que nous sommes pécheurs; c'est que nous devons présentement nous sacrifier par la douleur et par la mort avant que d'obtenir notre récompense.

X. M. Arnauld ne voit-il pas que si nous avions une idée

claire de l'âme, absorbés dans la contemplation des perfections de notre être, nous mépriserions tout le reste; car si les géomètres se plaisent si fort à comparer les rapports des lignes dans l'*idée* de l'étendue, qu'ils oublient leurs devoirs et le soin de leur santé et de leur famille; quel usage ferions-nous du temps, si notre âme, créature infiniment plus parfaite que la matière, nous était connue par son idée? Pourrions-nous penser à nos devoirs? pourrions-nous les remplir? pourrions-nous veiller à la conservation d'un corps qui troublerait incessamment le doux plaisir d'admirer les perfections inconcevables d'une nature intelligente? Mais Dieu ne nous a pas faits pour nous admirer : il nous a faits pour lui. Il ne nous fera connaître la grandeur et l'excellence de notre être que lorsque nous verrons en lui cette beauté essentielle et universelle qui efface toutes les beautés créées et particulières, en la présence de laquelle on ne peut se considérer sans se mépriser, on ne peut rien estimer, rien aimer, rien regarder avec plaisir. Mais présentement, bien loin « qu'il nous soit beaucoup plus important de connaître notre âme dans son idée que les corps, » comme se l'imagine M. Arnauld; que rien ne serait plus propre à nous donner un orgueil et un amour-propre de démon; néanmoins nous devons avoir l'idée des corps, parce que sans elle nous ne pouvons ni les connaître, ni les sentir. Mais quand cela serait possible, cette idée nous est nécessaire pour découvrir que notre âme n'est point matérielle ni mortelle, par les raisons que j'ai données dans *la Recherche de la Vérité*, chap. 7 de la deuxième partie du troisième livre, et chap. 2 du quatrième livre.

XI. J'ai dit, dans *la Recherche de la Vérité*, que la manière dont nous voyons en Dieu ses ouvrages, « nous mettait dans « une très-grande dépendance de Dieu, et dans la plus grande « qui puisse être. » Cela suffit à M. Arnauld pour prouver que j'ai dû dire qu'on avait l'idée de l'âme. « Pourquoi, dit-il, si cela était vrai de tous les êtres, ne le serait-il pas de notre âme? pourquoi l'excepter d'une proposition si générale?

pourquoi voudra-t-on que l'esprit créé soit dans une entière dépendance de Dieu pour connaître le soleil, un cheval, un arbre, une mouche, et qu'il ne soit pas dans la même dépendance pour se connaître soi même ? »

Réponse. — Que voilà, Monsieur, de petites armes pour un grand homme ! Comment s'en peut-il servir ? C'est qu'une épine suffit pour percer un moucheron. Je vous avoue que ces raisonnements-là me désolent; car je ne puis y répondre sans qu'on s'imagine que je prenne plaisir à rendre ridicule celui qui les fait. En effet, Monsieur, je vous prouverais que vous êtes empereur, s'il y avait quelque solidité dans le raisonnement de M. Arnauld ; car la raison qui vous fait penser que vous tenez de Dieu tout ce que vous possédez, c'est que cela vous met dans une entière dépendance de lui. Je vous prie donc, pourquoi exceptez-vous de cela l'empire ? Quoi ! vous voulez dépendre de Dieu pour dix mille livres de rente, plus ou moins, car je n'ai pas compté avec vous; et n'en pas dépendre pour tout l'empire du monde? Si vous étiez ambitieux, vous me répondriez que vous voudriez bien en dépendre à cet égard. Et moi je dirai à M. Arnauld que je voudrais bien aussi dépendre de Dieu quant à l'idée de l'âme; que je ne l'ai pas à ma disposition comme j'ai celle de l'étendue; que j'en suis bien fâché; que je dépends de Dieu en toutes les manières possibles, quoique je n'en dépende point pour des connaissances que j'ai et qu'a M. Arnauld aussi réellement que vous possédez l'empire.

XII. L'article qui suit mériterait une réponse semblable à celle que je viens de donner; mais ce chapitre serait long. Il suffit pour éclairçir cet article d'avertir que M. Arnauld suppose que je ne doute point que l'âme ne se connaisse, quoique j'aie dit plusieurs fois qu'elle ne faisait que se sentir ou se connaître par le sentiment intérieur qu'elle a de ce qui se passe en elle; car, comme on ne peut se sentir qu'en soi-même et non pas en Dieu, quoique l'âme, pour ainsi dire, soit l'objet de son sentiment, on ne peut pas dire à cause de

cela qu'elle soit faite pour se connaître, et non pas pour connaître Dieu.

XIII. Pour juger du quatrième article, il faut observer que M. Arnauld donne une petite contorsion à mon sentiment pour le rendre difforme et réjouir son chagrin. Lorsque j'ai dit qu'on voyait en Dieu ses ouvrages, j'ai expliqué comment cela se devait entendre ; mais M. Arnauld ne le marque point pour raison. Voici seulement en deux mots son objection. Selon l'auteur de *la Recherche de la Vérité*, « ce qu'on voit en Dieu, on en a une idée claire ; on le voit par lumière : la connaissance qu'on en a est très-parfaite. Or, selon le même auteur, on voit en Dieu les ouvrages de Dieu. Un paysan voit en Dieu le soleil, son âne, son blé, sa vigne. Donc un paysan a une connaissance très-parfaite du soleil, de son âne, etc. » Ensuite M. Arnauld prouve bien sérieusement que rien n'est plus insoutenable que cette pensée, qu'un paysan ait une connaissance très-parfaite de son âne, et que les philosophes mêmes n'ont point une connaissance parfaite de la nature ; « car si cela était, dit-il, d'où vient que tous les philosophes, avant M. Descartes, n'ont point eu la même notion du soleil, des étoiles, du feu, de l'eau, du sel, des nuées, de la pluie, de la neige, de la grêle, des vents, et de tant d'autres ouvrages de Dieu qu'en a eu ce philosophe ? Si les autres les ont vus en Dieu aussi bien que lui, il les ont dû voir comme lui, puisque les idées des choses qui sont en Dieu, renferment toutes leurs propriétés. Or ce sont ces idées, etc. »

RÉPONSE. — XIV. M. Arnauld s'étend volontiers à de grands discours, pour réfuter les sentiments chimériques qu'il attribue à ses adversaires. Il prend un extrême plaisir à vaincre ; car sans cela il n'aimerait point tant à se battre. Et alors il demeure victorieux, du moins dans son imagination. Comme cela le réjouit, il s'arrête un peu trop longtemps au combat de son fantôme. Mais s'il était équitable, il devrait penser que les gens ne sont peut-être pas si extravagants qu'il les fait : et s'il était prudent ou retenu, il appréhenderait que le

ridicule dont il couvre leur fantôme, ne retombât sur sa propre réalité. Car pour répondre en deux mots à son agréable raisonnement, qu'est-ce que voit un paysan lorsqu'il regarde son âne? voit-il la construction de la machine? voit-il comment le sang circule dans les artères et dans les veines, et de quelle manière les esprits se répandent dans les muscles de cet animal? Il me semble que le paysan et le philosophe ne voient autre chose en regardant un âne, que de l'étendue rendue sensible par la couleur. Et il me semble encore, que le paysan, aussi bien que le philosophe, connaît clairement qu'on peut couper son âne en quatre parties, et qu'il peut changer de place. Il sait donc que la matière est divisible et mobile : il en a donc une *idée claire*, puisqu'il en découvre les propriétés en la considérant. Je dis de plus, que s'il s'applique sérieusement à examiner les différentes figures dont l'étendue est capable, l'idée qu'il en a lui fournira de quoi découvrir sans cesse de nouvelles vérités. L'idée de l'étendue est donc claire. La connaissance de ce qu'on voit en Dieu est donc très-parfaite, au sens que j'ai expliqué dans la *Recherche de la Vérité*. Mais on n'a qu'une connaissance très-imparfaite de l'âme. On ne connaît aucune de ses propriétés que par le sentiment intérieur et confus de ce qui se passe en soi-même. Si on sait qu'on est capable de sentir la douleur et le plaisir, le goût d'un melon, celui des pois verts, si on sait même, qu'on est capable d'aimer, ou d'être agité de diverses passions, c'est qu'on a sentiment intérieur de ce qui se passe en soi-même, sentiment confus qui se fait sentir, sans se faire connaître ; sentiment dont on ne peut découvrir la nature, en contemplant l'idée qui représente à Dieu que l'âme est capable d'en être touchée. Je ne crois pas que tout ceci soit fort ridicule. Ainsi, Monsieur, jugez de l'admirable critique de M. Arnauld.

CHAPITRE XXIII. — On a une idée claire de l'étendue. On ne connaît l'âme que par sentiment. — L'idée qu'on a des corps suffit pour démontrer que l'âme est immortelle. Il ne faut que cela pour répondre en général aux vingt-troisième et vingt-quatrième chapitres.

I. Je ne crois pas, Monsieur, qu'il soit nécessaire que je réponde à tout ce que dit M. Arnauld dans les deux longs chapitres qui suivent, savoir dans le vingt-deuxième et le vingt-troisième. Je suis persuadé que ceux qui concevront distinctement ma pensée, n'auront aucune peine à découvrir ses méprises et ses sophismes continuels. Et si, dans la suite du temps, j'apprends que ce qu'il a écrit soit capable d'ébranler les gens et de leur donner le moindre soupçon désavantageux à la vérité, que je crois avoir suffisamment prouvée, je réfuterai pied à pied, dans un autre ouvrage, toutes les réponses qu'il a faites à mes preuves. Mais afin qu'on s'instruise facilement de mon sentiment, le voici encore en peu de mots :

II. Par *idées*, ou idées claires, j'entends la même chose. Je pourrais les distinguer en plusieurs manières : mais ici cela serait fort inutile.

On connaît une chose par son idée, lorsqu'en contemplant cette idée, on peut connaître de simple vue ses propriétés générales, ce qu'elle enferme, et ce qu'elle exclut : et lorsqu'on s'applique à contempler ses propriétés générales, on y peut découvrir des propriétés particulières à l'infini.

Par *sentiment*, j'entends ce que chacun sent en soi-même. Cela ne peut s'exprimer par des paroles, parce que nos sentiments ne dépendent point de nos volontés, comme la présence des idées. Je puis penser à un cercle, dès que je le veux, et y faire penser un autre par mes paroles; mais je ne puis faire sentir à personne mon plaisir, ma douleur, etc.

III. Je connais l'*étendue;* et si par étendue on entend corps, je connais la nature du corps en général par son idée;

car en contemplant l'idée de l'étendue, je vois qu'elle est divisible et mobile, et par conséquent que le corps est capable de toutes sortes de figures. Je vois de plus, qu'il n'est capable que de cela; parce que l'idée de l'étendue, je ne dis pas d'une *chose* étendue, pour éviter toute équivoque, exclut toute pensée, tout sentiment, la douleur, la couleur, la saveur, etc. Ainsi, en considérant l'idée de l'étendue, je vois, ou je puis voir de simple vue ses propriétés générales. Je vois ce qu'elle renferme et ce qu'elle exclut; car elle exclut tout ce qu'elle ne renferme pas. Je puis même découvrir une infinité de propriétés particulières en examinant les diverses figures que cette idée me fournit, et cela avec une telle abondance, que je sais certainement, que si je ne suis pas aussi savant qu'Archimède ou que le plus éclairé des esprits du premier ordre dans les vérités géométriques, ce n'est nullement le défaut de clarté et de fécondité, pour ainsi dire, de l'idée que Dieu me donne de l'étendue, mais uniquement celui de capacité que j'ai de penser et de me rendre attentif.

IV. Je ne connais point l'âme, ni en général, ni la mienne en particulier, par son idée. Je sais que je suis, que je pense, que je veux, parce que je me sens. Je suis plus certain de l'existence de mon âme que de celle de mon corps; cela est vrai; mais je ne sais point ce que c'est que ma pensée, mon désir, ma douleur. Nous connaissons notre foi *certissima scientia, clamante conscientia*: je l'accorde à M. Arnauld, puisqu'il cite saint Augustin; mais nous ne connaissons point sa nature, sa grandeur, sa vertu, et même nous ne la connaissons que lorsqu'elle est excitée, parce que nous ne la connaissons que par sentiment intérieur. Nous ne pouvons point découvrir si l'âme est ou n'est pas capable de plaisir, en contemplant l'idée prétendue qui la représente: c'est le sentiment ou l'expérience qui nous l'apprend d'une manière confuse et nullement intelligible. Il n'y a point de figures que l'idée de l'étendue ne présente à l'esprit de

ceux qui les cherchent. Mais nous avons beau nous consulter, nous ne voyons ni ce que nous sommes, ni aucune des modalités dont nous sommes capables.

V. A l'égard des corps, ou étendues particulières, comme par exemple, d'un triangle, j'en ai une idée claire, parce que je sais que c'est un espace terminé par trois lignes. Que je sache ou non ses propriétés, cela n'empêche pas que l'idée que j'en ai ne soit fort claire. Si je sais ses propriétés, c'est que j'ai considéré cette idée : et si je ne les connais pas, c'est une preuve que je ne l'ai pas assez consultée, pour en être éclairé. Car il est certain, que si on considère bien cette idée du triangle, on découvrira que ses trois angles sont égaux à deux droits ; qu'il est égal au rectangle fait de sa base et de la moitié de sa hauteur, etc.

VI. Mais pour les âmes particulières, ou leurs modifications, comme par exemple la douleur de la goutte, le goût d'un tel fruit, je ne le connais que par sentiment : je ne puis découvrir les propriétés de ce goût en me contemplant, quelque effort que je fasse pour cela. Je sens bien que je ne le connais que confusément. La douleur est fort vive et fort sensible, mais elle n'est nullement intelligible. Je pense que cela seul bien conçu suffira pour ne pas se laisser surprendre aux sophismes de M. Arnauld. Cela même n'était pas nécessaire, si l'on a bien compris ce que j'ai dit auparavant sur cette matière.

Comme j'ai avancé qu'on tirait la preuve de l'immortalité de l'âme de l'idée du corps, et non de celle de l'âme, et que M. Arnauld prétend que cela se contredit, et conclut, page 274 : « Que si nous n'avions pas une idée claire de l'âme, nous n'en pourrions démontrer ni l'immortalité, ni la spiritualité, ni la liberté, » je crois devoir faire voir qu'il se trompe, car la question est de conséquence.

Démonstration de l'immortalité de l'âme. — VII. Par *étendue* ou *corps*, j'entends une même chose ; car je parle aux cartésiens que M. Arnauld défend, qui croient que l'idée

de l'âme est plus claire que celle de l'étendue, et meurent d'accord que corps et étendue n'est qu'une chose.

Toutes les modifications dont l'étendue est capable ne consistent qu'en diverses figures, ou, si l'on le veut, en des figures et en des mouvements. La pensée, le désir, la douleur ne sont donc point des modifications de l'étendue. Or, je sens que je pense, que je veux, que je désire, que je souffre. Donc mon âme, quoi que ce puisse être, n'est point la modalité de mon corps ou de l'étendue dont il est composé. Donc mon âme n'est point matérielle.

Cela supposé, il est évident qu'elle est immortelle; car il n'y a que les modalités qui périssent : les substances ne peuvent point rentrer dans le néant, de même que les substances ne peuvent point se tirer du néant; le passage de l'être au néant, et du néant à l'être, étant également impossible aux forces ordinaires de la nature.

De plus, les substances n'étant telles que parce qu'elles subsistent en elles-mêmes, l'anéantissement de l'une ne peut contribuer en rien à l'anéantissement d'aucune autre. Donc, la destruction du corps, ou son anéantissement, s'il était possible, n'emporterait point l'anéantissement de l'âme, mais seulement de toutes les modifications du corps. Je prétends que cela est une démonstration de la spiritualité et de l'immortalité de l'âme, et même que c'est la démonstration la plus simple et la plus directe qu'on puisse former. Que M. Arnauld en cherche de plus simples, et qu'il marque le défaut de celle-ci.

VIII. A l'égard de la liberté, le sentiment intérieur qu'on en a suffit pour la démontrer. Rien n'est plus sûr que le sentiment intérieur, pour prouver qu'une chose est; mais il ne sert à rien pour faire connaître ce que c'est. J'ai sentiment intérieur que je souffre de la douleur : rien n'est plus sûr que je suis malheureux, mais je ne connais point ce que c'est que ma douleur : Dieu la connaît sans la sentir, et

moi je la sens sans la connaître. De même, j'ai sentiment intérieur que je ne suis point invinciblement porté à l'amour des biens particuliers : je sais donc que j'ai la liberté de les aimer ou de ne les point aimer. Mais je ne comprends point clairement ce que c'est que mon amour : je le sens vivement et sensiblement, mais je ne le connais point intelligiblement. Le sentiment intérieur suffit donc pour prouver la liberté. Mais on peut encore la démontrer en consultant l'idée de Dieu ; car on sait qu'il nous a faits pour lui, parce qu'il ne peut agir que par sa volonté, laquelle n'est que l'amour qu'il se porte à lui-même. Et qu'ainsi, il peut bien nous porter invinciblement à aimer le bien en général, c'est-à-dire à l'aimer lui-même, seul bien qui renferme tous les biens ; mais il ne peut pas nous porter de la même manière à aimer les biens particuliers. Cependant, il est inutile de chercher des preuves de la liberté, plus fortes que celles que fournit le sentiment intérieur qu'on a de soi-même ; car rien n'est plus sûr que tout ce qu'on sent, on le sent ; mais rien n'est plus faux qu'on le connaisse ; parce qu'il y a autant de différence entre les idées et les sentiments, qu'il y en a entre la lumière et les ténèbres. Vous pouvez, Monsieur, maintenant lire les chapitres 23 et 24 de M. Arnauld, et je ne pense pas que vous y trouviez rien de solide.

CHAPITRE XXIV. — Réponse au vingt-sixième chapitre.

I. Toute l'adresse de M. Arnauld, dans ce chapitre, consiste à faire l'embarrassé, pour embarrasser des lecteurs qui ne se croient pas assez habiles pour démêler ce qu'il n'entend pas. J'ai dit expressément dans le lieu où j'explique les quatre différentes manières dont on voit les choses, qu'à l'égard de l'infini on le connaissait par lui-même et non par une *idée;* parce que je sais qu'il n'y a point d'*archétype* sur lequel Dieu ait été formé, et que rien ne peut représenter Dieu que son *Verbe* qui lui est consubstantiel. « On ne peut concevoir, dis-

« je en cet endroit[1], que quelque chose de créé puisse repré-
« senter l'infini; que l'Être sans restriction, l'Être immense,
« l'Être universel, puisse être aperçu par une idée, c'est-à-
« dire par un être particulier, par un être différent de l'Être
« universel et infini. Mais pour les êtres particuliers, il n'est
« pas difficile de concevoir qu'ils puissent être représentés
« par l'Être infini qui les renferme d'une manière très-spiri-
« tuelle, et par conséquent très-intelligible. Ainsi, il est
« nécessaire de dire que l'on connaît Dieu par lui-même, quoi-
« que la connaissance qu'on en a en cette vie soit très-im-
« parfaite; et que l'on connaît les êtres corporels par leurs
« idées, c'est-à-dire en Dieu, puisqu'il n'y a que Dieu qui
« renferme le monde intelligible où se trouvent les idées de
« toutes choses. » Cela est assez formel. Néanmoins, c'est ce que M. Arnauld prend pour prétexte de son embarras; car voici comme il commence ce chapitre 26 :

II. « On a de la peine à découvrir les vrais sentiments de l'auteur de *la Recherche de la Vérité*, touchant l'idée de Dieu; car, d'une part, il l'admet en plusieurs endroits, et en fait même le principe des plus belles démonstrations de son existence; et en d'autres il la nie si positivement, et soutient si expressément que nous connaissons Dieu sans idée, et que rien de créé ne le peut représenter, que l'on ne sait comment il a pu avancer des choses si opposées sans se contredire. » M. Arnauld rapporte ensuite cinq endroits, où, en parlant de la connaissance que nous avons de Dieu, je me suis servi du mot d'*idée*, et continue ainsi : « Voilà donc bien des endroits où l'auteur de *la Recherche de la Vérité* reconnaît que nous avons l'*idée* de Dieu. Mais en voilà d'autres où il le nie, et où il semble ruiner en même temps ce qu'il en avait conclu; que c'était sur cette idée de Dieu qu'était fondée la plus belle preuve de son existence. Car, dans le

[1] *Recherche de la Vérité*, chap. 7 de la deuxième partie du troisième ivre.

même livre III, chapitre 7, il veut que ce soit le propre de Dieu d'être connu par lui-même et sans idée.

RÉPONSE. — III. J'ai deux choses à répondre à M. Arnauld. La première, qu'il ne se fait pas d'honneur de s'embarrasser pour si peu de chose; et la seconde, que la preuve de l'existence de Dieu est si claire dans mon sentiment, qu'il suffit de penser à Dieu afin qu'il soit.

Quoi ! Monsieur, j'ai dit qu'il faut « consulter avec beaucoup d'attention et de respect l'idée vaste et immense de l'Être infiniment parfait, lorsqu'on prétend parler de Dieu avec quelque exactitude, etc. » Donc, je me contredis, puisque j'ai dit ailleurs qu'on ne voit point Dieu par une *idée* qui le représente. L'admirable et l'équitable conséquence! M. Arnauld ne doit-il pas juger que je prends quelquefois le mot d'*idée* généralement pour ce qui est l'objet immédiat de l'esprit quand on pense? Je veux néanmoins qu'on voie l'infini : qu'on connaisse Dieu par une *idée*; mais certainement cette *idée* sera Dieu même; car il n'y a point d'autre *idée* de Dieu que son *Verbe*. Le Fils de Dieu est l'expression et la ressemblance parfaite de son Père. Je veux bien qu'on voie Dieu ou l'infini par une idée, mais une idée qui lui soit consubstantielle, une idée qui renferme toute sa substance, une idée qui ne représente point l'Être divin en tant qu'il peut être participé imparfaitement par ses créatures. Enfin, je nie qu'on puisse voir l'incréé, l'infini, l'Être universel dans un être créé, fini, particulier, en un mot, dans quelque chose qui ne le renferme pas. Je veux qu'on voie l'infini dans la raison universelle, mais non pas dans les modalités de l'âme, ni dans aucune idée particulière et finie.

IV. A l'égard de la preuve de l'existence de Dieu, à quoi, je vous prie, pense encore M. Arnauld, lorsqu'il dit : « qu'il semble que ce sentiment, qu'on ne peut voir Dieu qu'en lui-même, ruine ce que j'ai conclu à l'égard de son existence? » Quoi ! n'est-il pas plus clair que le jour, que supposé qu'on

ne puisse voir l'infini, connaître Dieu qu'en lui-même, il est nécessaire qu'il existe, si seulement on y pense ou si on en a l'*idée*, bien loin que cette supposition ruine la preuve de son existence? Voici, Monsieur, comme j'ai conclu ma preuve de l'existence de Dieu[1] : « Lorsqu'on voit une créature, on « ne la voit point en elle-même, ni par elle-même; car on « ne la voit, comme on l'a prouvé dans le troisième livre, « que par la vue de certaines perfections qui sont en Dieu, « lesquelles la représentent. Ainsi on peut voir l'essence de « cette créature sans en voir l'existence : on peut voir en « Dieu ce qui la représente sans qu'elle existe. C'est à cause « de cela que l'existence nécessaire n'est point renfermée « dans l'idée qui la représente, n'étant point nécessaire « qu'elle le soit, afin qu'on la voie. Mais il n'en est pas de « même de l'Être infiniment parfait : on ne le peut voir qu'en « lui-même, car il n'y a rien de fini qui puisse représenter « l'infini. L'on ne peut donc voir Dieu qu'il n'existe; on ne « peut voir l'essence d'un Être infiniment parfait sans en « voir l'existence; on ne le peut voir simplement comme un « être possible : rien ne le comprend, et si on y pense il faut « qu'il soit. » Jugez, Monsieur, si ce sentiment qu'on ne voit Dieu, ou qu'on ne connaît Dieu qu'en lui-même, et les créatures en Dieu, peut ruiner la preuve de son existence qu'on tire de l'*idée* qu'on en a.

V. M. Arnauld cherchant le dénoûment de cette grande difficulté, de m'accorder avec moi-même sur la manière dont on connaît l'infini, rapporte que j'ai dit dans quelques endroits que nous avons une *idée* de l'âme, et que dans d'autres je l'ai nié; mais *qu'il n'y a pas d'apparence que je voulusse me servir de la même solution*, car je crois que l'idée de l'âme est confuse, et que celle de Dieu est claire, puisque j'ai dit dans le *Traité de la Nature et de la Grâce*, qu'il la faut consulter lorsqu'on prétend parler dignement de Dieu.

[1] *Recherche de la Vérité*, liv. IV, chap. 10.

« Comment donc, continue-t-il, accorder cela avec ce qu'il établit comme un des principaux dogmes de sa philosophie des idées, *que de toutes les choses que nous connaissons, il n'y a que Dieu que nous connaissions par lui-même et sans idée ?* Ce ne peut être que par une autre équivoque du mot d'*idée*, que j'ai remarquée dès le commencement de ce Traité ;

« Car dès l'entrée du livre de *la Recherche de la Vérité*, il prend le mot d'*idée* dans son vrai sens pour la perception d'un objet ; et il y reconnaît, que cette perception d'un objet est une modification de notre esprit. Or il est clair, qu'on ne peut nier raisonnablement, en prenant le mot d'*idée* dans cette signification, que nous n'ayons une idée de Dieu. Aussi est-ce dans ce sens-là, qu'il avoue que nous en avons une, comme il paraît par le passage du chapitre 6 de la deuxième partie du troisième livre, où il prend pour la même chose l'*idée* de l'infini et la *notion* de l'infini ; car le mot de *notion* n'est point équivoque, et n'a jamais signifié autre chose que *perception ;*

« Mais dans le troisième livre, il donne tout un autre sens au mot d'*idée ;* car il entend par ce mot, *un être représentatif* distingué des perceptions, lequel il s'imagine être nécessaire pour mettre les objets qu'il a supposé n'être pas intelligibles par eux-mêmes, en état d'être connus de notre âme. De sorte qu'il y a trois choses qu'on doit distinguer, selon lui, dans la connaissance de ces sortes d'objets : l'objet qui doit être connu, et qui n'est pas intelligible par lui-même ; l'être représentatif qui le met en état d'être connu, et la perception de notre esprit par laquelle il est actuellement connu. Or prenant le mot d'idée en ce sens, il a dû dire, selon son système, que nous voyons Dieu par lui-même et sans idée. Car cela veut dire seulement, que Dieu étant intelligible par lui-même, et intimement présent à notre âme, elle n'a pas besoin qu'il soit mis en état de lui être connu par *un être représentatif* distingué de lui-même. C'est-à-dire que nous

ne pouvons pas distinguer trois choses dans la connaissance que nous avons de Dieu, comme nous faisons dans la connaissance des choses matérielles; mais seulement deux : l'objet qui est Dieu, intelligible par lui-même et la perception par laquelle nous le connaissons, sans avoir besoin d'un *être représentatif* distingué de la perception de l'objet. » Et c'est ce qu'il a marqué, quand il dit, chapitre 7 de la deuxième partie du troisième livre, « qu'on ne peut concevoir que l'Être sans restriction, l'Être immense, l'Être universel, puisse être aperçu par une idée, c'est-à-dire par un être particulier, par un être différent de l'Être universel et infini. »

« Mais outre les preuves par lesquelles j'ai fait voir que cette dernière notion du mot d'idée n'a aucun fondement raisonnable, on y peut ajouter celle-ci : qu'elle ne sert qu'à embrouiller les plus claires et les plus naturelles notions que nous aurions sans cela de nos plus claires connaissances, etc. »

Réponse. — VI. M. Arnauld est assurément l'homme du monde le plus singulier dans son sentiment sur la *nature des idées,* et fort injuste dans sa manière de critiquer un ouvrage. Quoiqu'il soit fort singulier dans son sentiment, il s'en fait honneur dans plusieurs endroits; car il traite les philosophes comme des gens qui se sont laissé surprendre aux préjugés, dans lesquels l'expérience des miroirs et des tableaux les a engagés. Et tout ce qu'il dit ici et dans la suite de ce chapitre, n'est que pour soutenir l'opinion la plus insoutenable qui se puisse imaginer : savoir que la *modalité de son âme est actuellement représentative de Dieu même et de l'infini;* et cela *essentiellement,* et parce que *sa nature est de penser.* Car M. Arnauld demeure d'accord dans ce chapitre, dans le chapitre 27 et ailleurs, qu'on connaît l'infini, et qu'on a une *idée* de Dieu ; et il prétend que cette idée de Dieu n'est autre chose que *la perception de l'âme en tant que modalité essentiellement représentative.* Il prétend qu'on ne voit point

Dieu en lui-même, ou dans la *raison* universelle, qui seule en est l'expression, mais uniquement en contemplant sa propre *modalité*. En un mot, selon M. Arnauld, pour découvrir la vérité, quelle qu'elle puisse être, ou du moins pour avoir l'*idée* de Dieu présente à l'esprit, on a besoin que Dieu modifie notre âme par sa *puissance :* mais on n'a nul besoin que Dieu l'éclaire par sa *sagesse ;* parce que, selon lui, quoique l'homme ne soit point à lui-même la *cause* de sa lumière, ses propres modalités sont réellement et formellement une lumière, qui découvre et représente à l'esprit les créatures et le Créateur, le fini et l'infini, ce que c'est que l'esprit et tout ce qui lui est connu, et cela par cette raison admirable, et qui n'est point appuyée sur des préjugés, *que l'esprit a la faculté de penser, et que c'est là sa nature.*

VII. Je crois dans les chapitres 5, 7 et 8, avoir suffisamment prouvé que les modalités de l'âme ne peuvent pas même être représentatives d'un cercle, d'un nombre, de quelque vérité que ce soit. Mais qu'elles puissent l'être de l'infini, c'est ce que ma religion, aussi bien que ma raison, ne peuvent souffrir. Ma raison, car rien ne me paraît plus clair qu'une modalité finie, créée, particulière, ne peut être représentative de l'Être universel, de l'Être infini, de l'Être éternel et nécessaire, parce qu'enfin il est visible, qu'en ne contemplant qu'une modalité finie et particulière, on ne peut rien voir d'infini et d'universel. Et ma religion, car je l'avoue, ce sentiment, que l'âme soit à elle-même formellement et réellement sa lumière, et sa lumière infinie, puisque les modalités de M. Arnauld sont représentatives de l'infini; ce sentiment, qu'on puisse voir autrement que dans le Verbe, qui est notre lumière, la lumière de l'Être divin, c'est un sentiment qui me blesse et qui me soulève. Saint Augustin, comme j'ai fait voir dans le chapitre 7, soutient qu'on ne peut découvrir qu'en Dieu aucune vérité, un nombre, un cercle, en un mot, tout ce qui est intelligible. Et M. Arnauld, qui se dit disciple de ce grand saint, veut trouver dans les

modalités qui ne sont que ténèbres et sentiment confus, la représentation de l'Être infiniment parfait ; l'idée la plus lumineuse, la plus féconde et la plus nécessaire que nous ayons : celle dans laquelle on peut découvrir tous les principes de nos connaissances, et toutes les règles de notre conduite, pourvu que, méprisant nos propres modalités, nous la contemplions dans le silence de nos sens, de notre imagination et de nos passions. Voilà, Monsieur, pour la singularité du sentiment de M. Arnauld dans ce chapitre : voyons un peu l'injustice de sa critique.

VIII. Il me reproche dans ce chapitre, ce qu'il m'avait déjà reproché injustement dans plusieurs autres, que j'avais changé de sentiment sur la nature des idées : que « dès l'entrée de *la Recherche de la Vérité*, j'avais pris le mot d'*idée* dans son vrai sens pour la perception d'un objet ; » mais que dans le troisième livre, « tout d'un coup j'ai perdu de vue les idées prises pour des perceptions, et sans y prendre garde, j'ai substitué à ce mot d'*idée*, ma notion bizarre d'êtres représentatifs, que je me figure comme des tableaux et des images que notre esprit doit envisager, etc. » Ce sont là ses termes ; mais prenez, s'il vous plaît, la peine de lire son troisième chapitre.

Réponse. — IX. Afin que vous jugiez, Monsieur, de la justice de ce reproche, je vous prie de vous souvenir, que mon dessein dans *la Recherche de la Vérité*, c'est de délivrer l'esprit de ses préjugés ; ce que j'ai fait en partie dans les cinq premiers livres, et de donner la méthode la plus courte et la plus sûre pour découvrir la vérité, et perfectionner les sciences, ce que je crois avoir exécuté dans le sixième. Mais avant toutes choses, j'ai dû chercher l'origine de l'erreur, pour y remédier dans sa cause ; j'ai dû établir une règle infaillible pour l'éviter, et sur laquelle je pusse examiner les préjugés et mes anciennes opinions. C'est ce que j'ai tâché de faire dès l'entrée de l'ouvrage.

X. Je crois, Monsieur, que vous voyez déjà bien, que

quand je n'aurais examiné nulle part, dans *la Recherche de la Vérité,* la nature des idées ; que quand j'aurais toujours pris ce mot *idée,* ou perception, dans un sens indéterminé, comme j'ai fait en partie dans le premier chapitre, où je ne voulais point parler de ce qu'il y a de plus abstrait dans la métaphysique, et qui suppose davantage un esprit dégagé des préjugés et des impressions des sens, on ne pourrait légitimement me critiquer sur cela. J'aurais fait, comme presque tous ceux qui ont composé des logiques. Et je ne crois pas que l'auteur de l'*Art de penser,* ait prétendu expliquer à fond la nature et l'origine des idées, quoiqu'il y ait un chapitre qui porte ce titre, *De la Nature et de l'Origine des Idées* (chap. 1er); car il ne parle point là proprement de leur nature : et à l'égard de leur origine, il attribue à l'âme la faculté de les former à l'occasion de ce qui se passe dans le corps, ce qui est très-faux, à parler exactement. Mais l'équité veut qu'on examine le dessein d'un auteur. Et comme celui de l'auteur de l'*Art de penser* est de donner une logique, quoiqu'il mêle souvent dans son ouvrage des principes de physique ou de métaphysique qui n'y ont point de rapport nécessaire, on ne doit pas lui faire un procès, sur ce qu'il dit que l'âme se forme des idées à l'occasion des ébranlements du cerveau ; ni prétendre qu'il ait exclu de nos perceptions l'action de Dieu, à cause qu'il ne le reconnaît point là comme seule cause véritable de tout ce qui se fait dans son ouvrage.

XI. Il faut dire la même chose de la métaphysique de M. Descartes. Il est contre le bon sens et contre l'équité de prétendre, comme fait M. Arnauld, que ce philosophe ait exclu les idées au sens ordinaire, et prétendu que *les modalités de l'âme sont essentiellement représentatives*. Il faudrait que M. Arnauld, pour s'appuyer sur l'autorité de ce philosophe, apportât quelques endroits de sa métaphysique contraires au sentiment commun, et ne se servît pas d'un terme qui a deux sens, tel que celui de *perception* d'un objet, ou de *réalité objective,* pour assurer que ce philosophe l'enten-

dait comme lui. Mais il faut plutôt croire, que M. Descartes n'a point eu sur cela de sentiment arrêté, ou qu'il n'a pas voulu nous le déclarer ; car je suis sûr, autant qu'on le peut être de ces sortes de choses, que s'il avait voulu donner à entendre, qu'il croyait que les *modalités de l'âme sont essentiellement représentatives,* et exclure les *idées* au sens ordinaire, il n'aurait point parlé sur cette matière aussi obscurément et aussi généralement qu'il a fait.

XII. Le titre du premier chapitre de *la Recherche de la Vérité* n'est point de la nature et de l'origine *des idées,* comme celui du premier chapitre de *l'Art de penser*. Dans ce premier chapitre, mon unique dessein c'est d'attacher aux termes d'entendement, de volonté et de liberté, les notions les plus distinctes que je puisse, afin de faire clairement comprendre dans le second, que c'est le mauvais usage qu'on fait de sa liberté, qui est la cause de l'erreur ; et pour établir la règle qu'il faut observer pour l'éviter. La comparaison que je fais, dans ce même chapitre, de l'esprit avec la matière, est uniquement pour fixer les idées, ou les notions que j'attache aux facultés de l'âme ; et faire, pour ainsi dire, tomber sous l'imagination, ou rendre sensible une matière abstraite, sur laquelle on parle souvent sans s'entendre, et sans savoir même précisément ce qu'on veut dire. Je voulais faire regarder *l'entendement* comme une *faculté purement passive,* afin qu'on prît garde que l'erreur venait de la volonté. C'est pour cela que je compare la faculté passive qu'a l'entendement pour recevoir différentes idées, à celle qu'a la matière de recevoir diverses figures. D'où, pour le dire en passant, M. Arnauld, page 16, conclut fort mal à propos, « que je croyais donc alors que les idées n'étaient que des modalités de l'âme, comme les figures ne sont que des modifications de la matière. » C'était là mon dessein ; mais je ne pensais nullement alors à expliquer ce que je croyais de la nature des idées. Rien n'est plus visible, lorsqu'on examine ce chapitre dans le dessein de l'entendre. Je pouvais donc pour lors, et

même je devais me servir des termes de perception et d'idée dans le sens général qu'ils portent d'eux-mêmes, et remettre, comme j'ai fait au troisième livre, à m'expliquer sur cette matière lorsque les esprits seraient délivrés des préjugés, et en état de la concevoir. Mais que fait M. Arnauld? il lui plaît de prendre ma pensée dans un lieu où il est visible que je ne l'ai point exposée, et où je ne devais pas l'exposer. Par le moyen de la généralité de mes termes, il m'attribue un sentiment que je n'ai point; et ensuite il me chicane à cause que je n'ai pas d'abord défini mes termes, et prétend que c'est que je me contredis. Il le répète pour le moins quinze ou vingt fois dans son livre. Je quitte, selon lui, un bon sentiment pour en prendre un méchant lorsque, parlant à fond de la nature des idées dans le troisième livre, je réfute celui qu'il m'a imposé, en donnant à des termes généraux le sens particulier qui s'accommodait à son dessein. Voilà, Monsieur, sa conduite. Jugez si elle est équitable.

XIII. Mais de peur que la lecture du troisième chapitre de M. Arnauld ne vous porte à croire, que lorsque j'écrivais le premier de *la Recherche de la Vérité,* je ne pensais point encore aux idées, telles que je les explique dans le troisième livre, ce qui pourrait avoir quelque vraisemblance, je vous prie d'examiner ce passage tiré de *la Recherche de la Vérité*[1] : « On peut dire de même, que les idées de l'âme sont de deux « sortes, en prenant le nom d'idée en général, pour tout ce « que l'esprit aperçoit immédiatement. Les premières nous « représentent quelque chose hors de nous, comme celle d'un « carré, d'une maison, etc. Les secondes ne nous représen- « tent que ce qui se passe en nous, comme nos sensations, « la douleur, le plaisir, etc. Car on fera voir dans la suite, « que ces dernières idées ne sont rien autre chose qu'une « manière d'être de l'esprit; et c'est pour cela que je les ap- « pellerai des modifications de l'esprit. »

[1] Chap. 1 du premier livre.

XIV. Ces paroles, Monsieur, « en prenant ce mot *idée* en général, pour tout ce que l'esprit aperçoit immédiatement, » ne suffisent-elles pas pour ôter l'équivoque du mot d'*idée*, autant qu'il était nécessaire pour ce chapitre, et pour faire comprendre, que dès lors je distinguais les idées d'avec les sentiments confus? Celles-ci, *que l'esprit aperçoit immédiatement,* ne marquent-elles pas, que dès lors je croyais qu'on ne voyait point les objets *en eux-mêmes?* Et enfin ces dernières : « On fera voir, dans la suite, que ces dernières idées ne sont rien autre chose qu'une manière d'être de l'esprit, et c'est pour cela que je les appellerai des modifications de l'esprit, » ne disent-elles pas formellement, que les idées qui nous représentent quelque chose de distingué de nous, un carré, une maison, etc., ne sont point des modalités de l'âme, et qu'il n'y a seulement que les idées qui nous représentent ce qui se passe en nous, *notre douleur, notre plaisir,* etc., qui soient des modifications de notre être? Pourquoi donc M. Arnauld me reprend-il à tous moments de me contredire, et que j'ai changé de sentiment? Que, dans le premier chapitre, « j'avais pris le mot d'idée dans son vrai sens; mais que, dans le troisième, tout d'un coup j'ai perdu de vue les idées prises pour des perceptions; et sans y prendre garde, j'ai substitué ma notion bizarre d'être représentatif? Je me contente, dit-il encore, page 17, de vous faire remarquer que l'auteur de *la Recherche de la Vérité,* ayant souvent parlé de ces idées dans le premier chapitre de son livre, il a marqué en diverses manières que les idées des objets et les perceptions des objets étaient la même chose. Et ce qui est remarquable, afin qu'on ne croie pas que cela lui est échappé, c'est que, dans la deuxième partie du deuxième livre, il continue à prendre le mot d'idée dans la même notion, surtout dans le troisième chapitre; car ce qu'il appelle, dans le titre de ce chapitre, *la liaison mutuelle des idées de l'esprit et des traces du cerveau,* il l'appelle, dans le chapitre même, *la correspondance naturelle et mutuelle des pensées de l'âme et des*

traces du cerveau. Il croyait donc alors, qu'*idées* était la même chose que *pensées,* etc. » Je crois, Monsieur, qu'il faut admirer tout ce discours; non qu'il soit admirable en lui-même, mais parce que c'est le discours de M. Antoine Arnauld, docteur de Sorbonne, et qu'assurément on doit s'étonner qu'il ait été capable de le composer.

CHAPITRE XXV. — Réponse au vingt-septième chapitre.

I. Si je m'arrêtais à débrouiller toutes les brouilleries de M. Arnauld, je me donnerais une peine assez inutile, et je ferais un livre fort ennuyeux. Je ne sais si j'ai déjà dit cela: mais, à tout hasard, c'est une vérité que je puis bien dire deux fois. Il n'y aurait guère de gens assez de loisir et assez sottement curieux pour lire un gros livre dont le principal dessein serait de justifier que je ne suis pas le fantôme que M. Arnauld met en pièces. C'est pour cela que je passe légèrement certaines vétilles qui ne tendent qu'à me déguiser, et à me faire passer pour un auteur incapable d'avoir rien dit de solide dans le *Traité de la Nature et de la Grâce :* car c'est de cela dont il s'agit. L'auteur de *la Recherche de la Vérité* ne serait point travesti tout d'un coup en ridicule dans l'imagination et dans le livre de M. Arnauld; il serait encore fait comme un autre homme, s'il n'était point l'auteur de ce méchant livre qui a fait quitter avec éclat les bons sentiments à quelques personnes. Je passe donc les premières pages de ce chapitre, où M. Arnauld réfute sérieusement cette pensée, que la comparaison que j'ai faite de l'esprit avec la matière ne prouve pas que l'entendement n'est qu'une faculté passive; comme si j'avais prétendu prouver par là ce sentiment, et que je ne l'eusse pas fait par tous les chapitres, où je montre que nos idées nous viennent uniquement de Dieu, en conséquence néanmoins de notre attention et de nos désirs. Je passe encore d'autres jolies choses,

qui pourraient peut-être ennuyer un lecteur difficile et chagrin, et je viens à la page 305, où il dit :

II. « Je ne vois pas, que si ce qu'il y a d'actif dans l'âme ne s'étendait à quelques perceptions, aussi bien qu'à ses inclinations, l'auteur de *la Recherche de la Vérité* pût expliquer ce qu'il croit nécessaire afin que nous soyons libres. Il ne faut pour cela que l'entendre parler dans le premier chapitre du premier livre : »

« L'esprit considéré comme poussé vers le bien en géné-« ral, ne peut déterminer son mouvement vers un bien par-« ticulier (*en quoi il fait consister la liberté*), si le même esprit, « considéré comme capable d'idées, n'a la connaissance de « ce bien particulier. Je veux dire, pour me servir des ter-« mes ordinaires, que la volonté est une puissance aveugle, « qui ne peut se porter qu'aux choses que l'entendement lui « représente. De sorte que la volonté ne peut déterminer di-« versement l'impression qu'elle a pour le bien, et toutes ses « inclinations naturelles, qu'en commandant à l'entendement « de lui représenter quelque objet particulier. La force qu'a « la volonté de déterminer ses inclinations, renferme donc « nécessairement celle de pouvoir porter l'entendement vers « les objets qui lui plaisent. »

« Il a bien vu qu'il s'ensuivait de là, que notre esprit se pouvait donner de nouvelles perceptions, afin qu'il pût agir librement. La preuve en est démonstrative.

« Car, selon lui, l'esprit considéré comme poussé vers le bien en général, ne peut déterminer son mouvement vers un bien particulier (en quoi il fait consister la liberté), que par le pouvoir qu'il a de faire en sorte, que, comme capable d'idées, c'est-à-dire de perceptions, il ait la connaissance de ce bien particulier qu'il ne connaissait pas auparavant.

« Or, il est impossible que notre esprit connaisse un objet qu'il ne connaissait pas auparavant, que par une perception qu'il n'avait pas auparavant.

« Il s'ensuit donc, que l'esprit ne saurait être libre, selon

lui, s'il n'a le pouvoir de se donner de nouvelles perceptions, aussi bien que de nouvelles inclinations. »

Réponse. — Il est visible, qu'en supposant ce que M. Arnauld sait fort bien être mon sentiment, savoir que nos volontés sont les causes occasionnelles de la présence des idées à l'entendement, il n'y a aucune difficulté à faire voir que sa prétendue démonstration ne prouve rien; car, quoique l'âme ait le pouvoir de penser à diverses choses, il ne s'ensuit pas que l'entendement soit une faculté active; il suffit que la volonté le soit, et que par ses divers désirs, causes occasionnelles de la présence des idées, en conséquence de la loi générale de l'union de l'esprit avec la raison, elle rende l'entendement capable de diverses perceptions.

III. Après deux pages de discours superflus, M. Arnauld continue, et prétend qu'on ne peut soutenir cette réponse, qu'on ne s'engage dans un cercle. Voici ses termes : « L'âme comme volonté ne peut désirer de connaître le bien, que comme entendement elle n'en ait la perception; puisque la volonté étant une puissance aveugle, ne peut se porter qu'aux choses que l'entendement lui représente. Il faut donc qu'elle ait la perception du bien A, pour désirer de l'avoir. Or, c'est son désir qui la lui fait avoir. Il faut donc qu'elle ait ce qu'elle désire d'avoir, pour être en état de désirer de l'avoir. »

Comme il voit bien que la réponse n'est pas difficile, il continue en ces termes, qui ne l'avancent pas davantage : « Que si on dit que cette perception du bien A, qu'elle a déjà, n'en est qu'une perception obscure enfermée dans ce désir, et qu'elle en désire une plus parfaite : donc ce désir dépendant de nous, et étant une modification que notre âme se peut donner, il faut qu'elle se puisse donner ce qui est essentiellement enfermé dans ce désir, et sans quoi on ne pourrait dire qu'elle eût ce désir sans une contradiction manifeste. Or ce désir enferme nécessairement une perception au moins imparfaite du bien A, puisqu'il est manifestement impossible que j'aie

aucun désir au regard du bien A, si je n'en ai aucune perception : *Ignoti nulla cupido.* Il est donc clair qu'on ne peut dire raisonnablement que je me puis donner le désir de connaître le bien A, et qu'en cela consiste ma liberté, qu'on ne reconnaisse en même temps que je me puis donner quelque perception du bien A. »

Réponse. — IV. Comme M. Arnauld voit bien que son grand discours ne l'avance guère et que la réponse saute aux yeux, il la donne de bonne foi en ces termes, que j'approuve : « On dira peut-être que cela prouve seulement qu'il faut que j'aie déjà une perception obscure et confuse du bien A, avant que mon âme puisse désirer de le connaître plus parfaitement. »

C'est là ma réponse.

« V. Mais qu'entend-on, continue-t-il, par cette perception obscure et confuse du bien particulier, que j'ai appelé A? Est-ce une idée ou une perception qui représente si confusément le bien A, qu'elle peut représenter également à notre âme le bien B, le bien C, le bien D, et une infinité d'autres biens particuliers vers lesquels mon âme peut déterminer son mouvement qu'elle a de Dieu vers le bien en général ? »

Réponse. — Je réponds qu'oui, et de plus, que cette demande est fort inutile, parce que tout le monde sait bien qu'on peut connaître un objet confusément, et qu'à force d'attention il s'éclaircit à l'esprit. On sait bien qu'on s'approche, pour ainsi dire, des idées par le mouvement de l'âme qui sont ses désirs, comme on s'approche des objets éloignés par le mouvement des jambes et des pieds.

VI. « Mais, reprend M. Arnauld, il s'ensuivra que cette idée ne donnera pas plus de pouvoir à mon âme de désirer le bien A, que de désirer le bien B, le bien C, le bien D, et une infinité d'autres choses semblables, à moins qu'elle ne choisisse le bien A dans cette confusion : ce qu'elle ne peut faire que par une perception du bien A, qui soit plus distincte et moins confuse que celle des autres biens. »

Réponse. — Je nie à M. Arnauld que l'âme ne puisse dé-

sirer le bien A, sans en avoir une perception plus distincte et moins confuse que celle des autres biens. M. Arnauld passe cette proposition avec la même assurance que si on ne pouvait la lui contester; et elle est visiblement fausse. S'il pouvait la bien prouver, il renverserait mon sentiment dans son principe; mais cela n'est pas fort à craindre. Car chacun sait assez par le sentiment intérieur qu'on a de soi-même, qu'on peut avoir un fort grand désir de connaître distinctement ce qu'on ne voit que fort confusément; et même qu'on cesse presque toujours de désirer d'avoir actuellement la perception d'un objet lorsqu'on l'a épuisé, et que la perception en est très-distincte.

VII. Je sais clairement que deux fois deux sont quatre, qu'il m'est avantageux d'entendre la messe; et je n'ai pas pour cela toujours un désir actuel de ne penser à autre chose. Je puis penser à mes affaires temporelles, qui m'empêcheront peut-être de rendre à Dieu mes devoirs. Je ne sais que confusément qu'il me soit avantageux de lier ou de rompre un tel commerce. Je ne sais point du tout quel est le nombre dont le carré est égal à quatorze, joint au produit de ce même nombre par cinq; et cependant je puis former le désir de connaître ces choses. Tout cela est incontestable. Ainsi, la bonne foi qui a obligé M. Arnauld à reconnaître que ces raisonnements précédents ne concluaient rien, devait encore le faire demeurer d'accord que cette proposition à laquelle il demeure tout court, comme si sa merveilleuse analyse l'avait fait remonter à un principe certain, est une erreur grossière, dont chacun peut être convaincu de l'absurdité par le sentiment intérieur de sa propre expérience.

VIII. Mais peut-être M. Arnauld reconnaît-il que tous les raisonnements qu'il a faits depuis la page 305 jusqu'à 314, ne valent rien, par ces paroles de la page 314, dont le sens embarrassé marque bien qu'il ne sait à quoi s'en tenir. Les voici : « Il me suffit d'avoir montré qu'on n'a point de raison de croire que notre âme n'étant point purement passive au

regard de ses inclinations, elle le doive être au regard de ses perceptions ; ce qui n'empêche pas qu'on ne puisse dire que notre âme n'est peut-être active qu'en tant qu'elle est volonté, parce que ce n'est peut-être qu'en le voulant que nous nous pouvons donner diverses perceptions. » J'ai peine, Monsieur, à accorder le commencement de cette période avec la fin; car je ne comprends pas comment notre âme n'est *active* qu'en tant qu'elle est *volonté;* et que néanmoins elle n'est pas purement *passive,* en tant qu'elle est entendement : ce que j'avais avancé dès l'entrée de *la Recherche de la Vérité,* et que M. Arnauld a prétendu combattre dans ce chapitre. Mais quoi qu'il en soit, « si on peut dire que notre âme n'est peut-être active qu'en tant qu'elle est volonté, parce que ce n'est peut-être qu'en le voulant que nous nous pouvons donner diverses perceptions; » pourquoi n'ai-je pas pu dire que l'entendement est une faculté passive? N'est-ce pas là reconnaître l'inutilité de ses raisonnements précédents, et par un remords de conscience, venir charitablement me délivrer d'un *cercle* où j'étais embarrassé, et d'où je ne pouvais sortir, ainsi que vous avez vu?

IX. Il n'y a rien, Monsieur, dans le reste du chapitre, qui me regarde, à quoi je n'aie pas déjà répondu. M. Arnauld fait là un partage avec Dieu. Il reconnaît humblement et religieusement qu'il tient de lui l'idée de l'âme et de l'infini, les idées les plus simples et les perceptions des qualités sensibles; mais il croit « qu'il y a bien de l'apparence que notre âme se donne à elle-même les idées ou perceptions des choses qu'elle ne peut connaître que par raisonnement, » et finit ainsi : « Mais de quelque manière que nous ayons ces idées, nous en sommes toujours redevables à Dieu; tant parce que c'est lui qui a donné à notre âme la faculté de les produire, que parce qu'en mille manières qui nous sont cachées, selon les desseins qu'il a eus sur nous de toute éternité, il dispose par les ordres secrets de sa providence toutes les aventures de notre vie, d'où dépend presque toujours que nous connais-

sons une infinité de choses que nous n'aurions pas connues s'il les avait disposées d'une autre sorte. »

Réponse. — C'est bien de cela, Monsieur, dont il est question. Assurément ce détour, qui pourra contenter les ignorants et les simples, parce qu'il favorise l'amour-propre, ne contentera pas les personnes exactes et qui ont appris une métaphysique un peu plus solide et plus chrétienne que celle de M. Arnauld. Car ceux qui sont bien convaincus que notre faculté de penser ou de connaître la vérité, ne consiste qu'en ce que nos volontés ont été établies causes naturelles ou occasionnelles de la présence des idées, en conséquence des lois générales de l'union de l'esprit avec la raison universelle; de même que nous n'avons la faculté de remuer nos membres, que parce que nos volontés ont été établies causes occasionnelles de leurs mouvements, en conséquence des lois générales de l'union de l'âme et du corps; ceux, dis-je, qui sont convaincus de cette métaphysique, que Dieu seul est cause véritable, auront horreur du partage que M. Arnauld fait avec Dieu. Mais ils auront encore bien plus d'horreur de cette pensée, que si l'homme a l'idée de Dieu et la connaissance de quelques vérités, il a eu besoin que Dieu même agit en lui par sa *puissance;* mais qu'en cela il n'a eu aucun besoin qu'il l'éclairât par sa *sagesse*, parce qu'enfin l'idée de Dieu n'est, selon M. Arnauld, que la propre modalité de son âme. « Car, dit-il, pourvu que l'auteur de *la Recherche de la Vérité* veuille n'entendre que *perception* par le mot d'*idée*, je n'aurai pas de peine à consentir à ce qu'il dit dans le chapitre 6 de la deuxième partie du troisième livre : « Il est constant que l'esprit aperçoit l'infini, quoiqu'il ne le comprenne « pas, et qu'il a une idée très-distincte de Dieu, qu'il ne peut « avoir que par l'union qu'il a avec lui, etc. »

CHAPITRE XXVI. — Réponse au dernier chapitre.

I. Le dernier chapitre du livre *des Vraies et des Fausses Idées* contient diverses réflexions sur ce que j'ai avancé dans *la Recherche de la Vérité*[1], que M. Descartes n'avait point démontré l'existence des corps; et que même on ne pouvait en donner une véritable *démonstration*. Je prends, comme vous pouvez bien juger, ce mot de *démonstration* dans toute la rigueur et l'exactitude géométrique; car ce serait être fou que de douter qu'il y eût des corps. Comme cette matière est fort abstraite, M. Arnauld l'a peut-être jugée encore assez propre pour préoccuper le lecteur, à la faveur de sa réputation et de ses amis, contre l'auteur du *Traité de la Nature et de la Grâce*. Mais peut-être que le monde ne sera pas toujours la dupe de l'opinion; qu'il y aura des gens qui ouvriront les yeux pour se conduire dans leurs jugements, et que les autres auront l'équité de ne pas condamner ce qu'ils n'entendent pas assez.

II. La première réflexion de M. Arnauld tend à persuader le monde, que je n'ai point démontré les principes du *Traité de la Nature et de la Grâce*. D'où il conclut que n'ayant pas écrit ce Traité pour ne persuader personne, il sera inutile, selon ce principe, qu'on ne doit se rendre qu'aux raisonnements démonstratifs. Ainsi je « n'ai rien fait, selon lui, dans ce nouveau livre, ni pour l'Église en général, ni pour ceux que j'ai eus en vue; car je n'ai point entrepris de prouver par l'Écriture mes grandes maximes. » C'est M. Arnauld qui parle. Voici ma réponse :

Réponse. — Je suis persuadé qu'il y a une ville qu'on appelle Constantinople, mais je ne le crois pas comme une vérité *démontrée*. Je mets chaque chose dans son rang, comme on le doit. Et celui qui croit avoir une *démonstration* que Constantinople existe, est dans l'erreur, et ne sait point discerner entre simple *preuve*, et *démonstration*. Je crois donc

[1] Éclaircissement sur le dixième chapitre du premier livre.

qu'il y a des corps, mais ce n'est point par la prétendue démonstration de M. Descartes, ni par les huit preuves de M. Arnauld. Ce sont néanmoins de bonnes *preuves*, mais de fort méchantes démonstrations. Je le crois comme bien *prouvé*, et mal *démontré*. Je le crois même comme *démontré*, mais en supposant la foi; car croyant à l'Écriture par la foi, c'est une conséquence que je croie que Dieu est Créateur, que le Verbe s'est fait chair, et le reste. Il n'y a pas là grande finesse. Au reste, pourvu qu'il y ait autant de gens qui croient les vérités que j'ai prouvées dans le *Traité de la Nature et de la Grâce*, qu'il y en a qui, sans démonstration, sont convaincus qu'il y a des corps, assurément « je n'aurai pas fait un ouvrage inutile à l'Église. » Presque tout ce que je dis dans ce Traité est fondé sur l'Écriture sainte; parce que ceux que j'ai eus en vue sont des philosophes chrétiens : et il est faux, « que je n'aie point entrepris de me servir de son autorité. » C'est elle qui me conduit, c'est sur elle que j'appuie mes raisonnements : c'est un fait dont il est facile de s'éclaircir. M. Arnauld m'impose encore, lorsqu'il dit que j'ai prétendu *démontrer* (en prenant ce mot en rigueur) les vérités qui sont dans le *Traité de la Nature et de la Grâce*. Il y a dans cet ouvrage des vérités démontrées, et d'autres qui ne le sont pas, quoique solidement prouvées pour des personnes qui ne sont point tellement prévenues ou dévouées qu'elles ne soient encore en état d'entendre raison. Mais il faut attendre la réfutation de ce Traité. J'espère que M. Arnauld ne pourra plus se dispenser d'y travailler. Je le prie surtout, qu'il ne la fasse pas aussi négligemment que son livre *des Vrais et des Fausses Idées*, afin que sa critique exacte me donne le courage de faire une réponse plus travaillée que celle que je viens de faire à son livre.

III. M. Arnauld, dans sa seconde réflexion et dans les huit preuves qui la suivent, qui ne disent rien d'extraordinaire et qui ne vienne dans l'esprit de tous ceux qui examinent cette question, s'il y a des corps, prétend que Dieu serait

trompeur si lorsqu'on croit parler à des hommes, voir des corps, etc., il n'y avait que des apparences, j'entends des *idées* ou perceptions de corps.

RÉPONSE. — Je lui réponds, que Dieu ne serait point trompeur : parce que la raison nous apprend que nos sens sont trompeurs, et qu'on ne peut voir les corps que par les organes des sens. Rien n'est plus certain qu'on peut voir des corps sans que Dieu en ait créé ; car la raison démontre que ce ne sont pas les corps qui se font voir à l'âme, mais Dieu seul qui agit en elle, et lui en fait voir, et cela même souvent, quoiqu'il n'y en ait point : car en dormant on voit des corps qui ne sont point, et aussi lorsque l'imagination est échauffée.

IV. Mais, dira M. Arnauld, pourquoi Dieu nous donnerait-il une suite de pensées par rapport à des corps, s'il n'y en avait point? Car c'est à cela que tous ses huit arguments se réduisent.

Je pourrais répondre que je n'en sais rien, et attendre en patience, pour voir comment M. Arnauld tirerait de cette réponse une *démonstration* de l'existence des corps. Néanmoins je lui réponds, que je ne vois pas encore de contradiction que Dieu ne puisse donner à un esprit une suite de pensées semblable à celle qu'il a prévue qu'aurait M. Arnauld, par exemple, en conséquence des lois de l'union de l'esprit et du corps. Peut-être même qu'on pourrait encore, pour embarrasser M. Arnauld, lui dire que Dieu ne fait rien d'inutile, et qu'il est inutile de créer des corps, puisque les corps n'agissent point sur les esprits, et qu'à proprement parler, l'esprit ne voit point les corps, mais selon lui, des modalités représentatives des corps, que Dieu seul cause ou peut causer dans les âmes, sans qu'il y ait aucun corps.

V. Mais quoi! Dieu peut-il nous donner immédiatement des pensées déshonnêtes et impies? Cela étonne davantage l'imagination que les objections précédentes. Néanmoins je réponds, qu'il est certain que le corps n'agit point immé-

diatement sur l'esprit, et qu'ainsi c'est Dieu seul qui met immédiatement dans l'esprit toutes les pensées bonnes et mauvaises ; comme c'est lui seul qui remue le bras d'un assassin et d'un impie, aussi bien que le bras de celui qui fait l'aumône; et que la seule chose que Dieu ne fait point, c'est le péché, c'est le consentement de la volonté. Il est vrai que Dieu ne met dans l'esprit de l'homme des pensées inutiles et mauvaises, qu'en conséquence des lois de l'union de l'âme et du corps, et du péché qui a changé cette union en dépendance. Mais comment M. Arnauld *démontrera-t-il,* j'entends *démontrer,* qu'il n'a point fait quelque péché il y a dix ou vingt mille ans; et qu'en punition de ce péché il a ces pensées fâcheuses, par lesquelles Dieu le punit et le veut faire mériter sa récompense, en combattant contre ce qu'il appelle les mouvements de la concupiscence? M. Arnauld démontrera-t-il que Dieu, qui a pu permettre le péché et toutes ses suites, qui l'obligent, en conséquence des lois naturelles qu'il a établies, à mettre dans l'esprit tant de sales pensées et de sentimemts impies, n'a pas pu permettre qu'il ait péché lui-même il y a vingt mille ans? Démontrera-t-il que Dieu ne peut sans corps lui donner les pensées qui l'incommodent : et cela en conséquence des lois de l'union de l'âme et du corps, qu'il a prévues et qu'il peut suivre, sans avoir formé aucun corps? Mais qu'il raisonne tant qu'il voudra, je romprai sans peine la chaîne de ses démonstrations, en lui disant que Dieu peut avoir eu des desseins dont il ne lui a point fait part.

VI. On dira sans doute que je parle en l'air; que tout ceci n'est point solide : et je le prétends bien aussi. Mais cela suffit pour faire voir qu'on peut bien *prouver,* et non point démontrer, qu'il y a des corps. Car il faut que M. Arnauld fasse deux choses : la première qu'il prouve *démonstrativement,* qu'il y a contradiction dans ce que je réponds : la seconde, qu'il n'y a point de meilleures réponses que celles que je viens de donner. Il pourra peut-être *démontrer* la pre-

mière ; mais je ne crains pas qu'il démontre la seconde ; à je crois que voici une démonstration fort simple, qu'on ne peut s'assurer de l'existence du monde que par révélation soit générale, soit particulière, et qu'on n'en peut donner de démonstration exacte.

VII. Le monde n'est point une émanation nécessaire de la Divinité : il dépend des décrets divins, fort libres à cet égard et fort indifférents. L'existence du monde n'est point nécessairement enfermée dans l'idée de l'Être infiniment parfait. Or une vérité n'est démontrée, que lorsqu'on a fait voir clairement qu'elle a un rapport nécessaire à son principe. Donc les saints même, qui contemplent l'essence divine, ont besoin que Dieu leur apprenne par révélation, s'il a créé, ou s'il conserve le monde.

VIII. M. Arnauld, dans sa troisième réflexion, prétend qu'il n'y a jamais eu de cercle plus vicieux que dans ce que je dis, que, la foi supposée, on a démonstration qu'il y a des corps. « Dieu, dit-il, m'a aussi bien représenté ce que je me suis imaginé avoir lu dans l'Alcoran, que ce que j'ai cru avoir lu dans un livre appelé la Bible, et par conséquent on ne doit pas plutôt croire à la Bible qu'à l'Alcoran. »

Réponse. — Je ne conclus pas que les choses soient précisément à cause de l'apparence que j'en ai ; mais je conclus que les choses sont, par la foi, jointes aux apparences que j'ai. Ainsi, j'ai autant l'apparence de l'Alcoran que celle de la Bible; mais la foi me fait recevoir la Bible et rejeter l'Alcoran. Je suis donc certain qn'il y a des corps, puisque l'Écriture me l'apprend. Or je rejette l'Alcoran et je reçois la Bible, à cause des apparences que Dieu, qui n'est point trompeur, m'a données d'apôtres, de miracles et d'autres motifs de crédibilité par rapport à la Bible, et qu'il ne m'a point donné de semblables motifs de crédibilité par les apparences que j'ai eues des livres qui traitent de l'histoire de Mahomet, et par plusieurs autres raisons.

IX. Enfin M. Arnauld, dans sa quatrième réflexion, pré-

tend, des principes du *Traité de la Nature et de la Grâce*, démontrer qu'il y a des corps. Sa première preuve est tirée de ce que je dis que Dieu n'agit que pour sa gloire, et que sans Jésus-Christ l'ouvrage de Dieu n'est pas digne de lui. Voici sa démonstration :

« Si Dieu veut agir au dehors, c'est qu'il veut se procurer « un honneur digne de lui. » (Ce principe est tiré du *Traité de la Nature et de la Grâce.*) « Or, d'une part, je suis assuré qu'il a voulu agir au dehors, puisque je ne puis douter que je ne sois son ouvrage, et, de l'autre, je sens bien que je ne suis pas capable de lui rendre un honneur digne de lui.

« Donc, il faut qu'en agissant au dehors il ait eu en vue quelque autre chose que moi qui lui ait pu rendre un honneur digne de lui. Donc, je ne puis croire qu'il y ait seulement Dieu et mon esprit. »

Je réponds qu'à peine cela *prouve*-t-il, bien loin que cela *démontre*, qu'il y a des corps ; car ce n'est point la matière qui rend à Dieu un honneur digne de lui, c'est l'incarnation de son Fils. Or, le Verbe pourrait s'unir à un homme, quoiqu'il fût seul, et par là le tirer de son état profane et le rendre digne d'honorer Dieu.

Je prétends même que c'est une pensée qui doit venir naturellement dans l'esprit, que les anges ont eu cette pensée de la nécessité de l'union du Verbe à l'ouvrage de Dieu pour le sanctifier, et qu'apparemment Ève n'a été tentée que sur ce fondement, qu'elle jugeait bien que l'homme devait être sanctifié et rendu digne d'honorer Dieu par son union avec le Verbe, lorsqu'elle écouta le démon qui lui disait : qu'elle deviendrait semblable à Dieu au moment qu'elle mangerait du fruit défendu ; car il n'y a nulle apparence qu'elle ait cru qu'elle pût devenir semblable à Dieu d'une autre manière. Mais, quoi qu'il en soit, il est visible que la *démonstration* de M. Arnauld ne vaut rien. Voici sa seconde :

X. « Il n'est pas digne de l'Être parfait d'agir ordinaire- « ment par des volontés particulières ; mais il est plus digne

« de lui d'agir comme cause universelle, dont les volontés « sont déterminées à des effets particuliers par des causes « occasionnelles. » Cela est encore du *Traité de la Nature et de la Grâce.*

« Or, si je n'avais point de corps, et que mon esprit fût sa seule créature, comme Dieu m'aurait créé par une volonté particulière, il ferait aussi mille et mille choses en moi par des volontés particulières, sans avoir de causes occasionnelles, surtout dans tout ce qui me paraît regarder un corps que je n'aurais point, et d'autres corps qui ne seraient point aussi.

« Donc, il n'est pas vrai que je n'aie point de corps, et que mon esprit soit la seule créature de Dieu. »

Je réponds 1°. Que Dieu doit agir par des causes occasionnelles, mais c'est supposé qu'il y ait des êtres qui puissent servir à ce dessein. Ainsi, M. Arnauld suppose ce qui est en question, et ce qui n'était nullement en question dans le *Traité de la Nature et de la Grâce,* qui a été composé pour ceux qui croient qu'il y a des corps.

Je réponds 2°. Que Dieu ne laisserait pas en un sens d'agir par des lois générales et non point par des volontés particulières, s'il réglait son action sur la connaissance qu'il a des effets qui devraient suivre naturellement d'un monde qu'il aurait formé.

Enfin je réponds 3°. Que quoique j'aie dit dans le Traité que Dieu doit agir par des lois générales, dans la supposition qu'il y ait des corps, je ne prétends pas qu'il soit évident qu'il ne puisse agir d'une autre manière dans d'autres suppositions. Ainsi, selon les principes mêmes du Traité, M. Arnauld ne démontre rien.

Sa troisième Démonstration se renverse par les mêmes réponses, et je ne suis pas assez prodigue de mon temps et de celui des autres pour m'arrêter sans nécessité à la réfuter. Au reste, je ne prétends point démontrer les vérités qui sont dans le *Traité de la Nature et de la Grâce.* Mais M. Arnauld

s'est obligé de démontrer en toute rigueur qu'il y a des corps. Quand il me réduirait sur cela à ne point répondre à ses demandes, il ne sait pas ce que c'est que *démonstration* ou ce que j'ai voulu dire lorsque j'ai rejeté la *démonstration* de M. Descartes, pour conclure de là que je n'ai pas eu raison de dire qu'on n'avait point *démontré* l'existence de la matière. Au reste, je ne me suis point arrêté à faire voir la difficulté qu'il y a de démontrer l'existence des corps pour chicaner inutilement les hommes sur leurs préjugés, mais uniquement pour tâcher de leur faire comprendre « qu'il n'y a que la sagesse éternelle qui puisse les éclairer, et que toutes les connaissances sensibles auxquelles notre corps a quelque part, sont trompeuses ou du moins qu'elles ne sont point accompagnées de cette lumière qui force l'esprit à s'y soumettre, » ainsi que j'ai dit en ce même endroit, car rien n'est plus propre que cette vérité pour donner à l'esprit quelque force et quelque élévation.

CONCLUSION.

Vous serez, Monsieur, peut-être surpris que ma réponse soit aussi courte qu'elle est ; car assurément je ne dis pas la dixième partie des choses qu'il y aurait à répondre au livre *des Vraies et des Fausses Idées ;* mais j'épargne mon temps, celui du lecteur, et, vous le croirez si vous voulez, la réputation de M. Arnauld. Il n'est pas juste de maltraiter inutilement ceux qui nous attaquent et qui nous maltraitent, quoique sans sujet. Il suffit de se défendre et de ne les blesser que pour se mettre à couvert de leurs insultes. Je sais de plus, que je ne puis pousser M. Arnauld sans remuer les passions de beaucoup de gens, dont les uns s'animeraient contre moi et les autres contre lui, et il faut, autant qu'on le peut, épargner au monde ce plaisir malin qu'on ne prend que trop à voir battre les gens ; car cela corrompt l'esprit et le cœur, comme les spectacles, beaucoup plus qu'on ne s'ima-

gine. Enfin, je suis persuadé que si le peu que j'ai écrit ne suffit pas pour mettre mon sentiment à couvert des attaques de M. Arnauld, un plus gros livre, qu'on lirait moins et qu'on n'entendrait pas mieux, y serait aussi fort inutile dans l'entêtement ou le dévouement où je vois certaines personnes. Mais si M. Arnauld croit avoir mieux réussi dans quelque chapitre particulier que dans tous les autres, je le prie qu'il me le marque, et je l'examinerai, je crois, de telle manière qu'on verra bien que, si je n'ai pas répondu en particulier à tous les raisonnements qu'il a faits, ce n'est pas que je manquasse de réponse, mais plutôt qu'ils n'en méritaient aucune après les choses que j'avais déjà expliquées. Je crois devoir rendre ce témoignage à la vérité, que je n'ai rien vu dans le livre de M. Arnauld, qui me donne le moindre sujet de douter des sentiments qu'il combat; et je prie ceux qui ne conçoivent pas distinctement ni mon sentiment ni les preuves que j'en donne, de suspendre leur jugement jusqu'à ce que, l'ayant examiné à fond et sur les principes que j'ai expliqués dans *la Recherche de la Vérité* et dans les *Méditations chrétiennes,* l'évidence leur donne droit de décider et de juger.

DÉFENSE D'ARNAULD

CONTRE

LA RÉPONSE DE MALEBRANCHE

NOTE DE L'ÉDITEUR.

On a publié sous ce titre à Cologne (Bruxelles), chez Nicolas Schouten, en 1684, un volume in-12, contenant plusieurs lettres d'Arnauld à M. le marquis de Roucy, dans lesquelles il réfute les arguments que le P. Malebranche avait opposés aux siens. Nous donnons en entier la première lettre, qui sert d'introduction, et qui roule sur des points importants de métaphysique, et nous extrayons de la cinquième partie de la *Défense* proprement dite, un long passage qui complète la discussion relative à l'étendue intelligible. Nous avons supprimé les quatre premières parties dans lesquelles Arnauld ne réfute que des reproches personnels.

Nous nous bornons à en transcrire les titres : PREMIÈRE PARTIE. — *Endroits de la Réponse que l'on prétend être faux, injurieux, téméraires ou pleins de mépris, et d'une fierté dédaigneuse, rapportés mot à mot, sans glose et sans commentaire.* SECONDE PARTIE. — *Récit fidèle et exact de tout ce qui s'est passé entre le P. Malebranche et M. Arnauld, par rapport au* Traité de la Nature et de la Grâce. TROISIÈME PARTIE. — *Réfutation de tout ce que dit l'auteur de la Réponse pour appuyer ses reproches personnels contre M. Arnauld, de chagrin, de passion, d'attache à ses opinions erronées, au préjudice de la vérité.* QUATRIÈME PARTIE. — *Qu'il n'y a rien dans le livre* des Idées *qui ait pu donner sujet à l'auteur de la Réponse de traiter M. Arnauld aussi injurieusement qu'il l'a fait.*

Quant à la cinquième Partie, nous n'en avons donné que la première moitié : le reste a trait à quelques points d'une moindre importance, ou dont la discussion présente moins de difficultés : tels que la conformité que Malebranche veut établir entre sa doctrine et celle de saint Augustin, et son opinion sur la nécessité du témoignage des livres saints pour fonder notre croyance au monde extérieur.

LETTRE DE M. ARNAULD,

DOCTEUR DE SORBONNE,

A M. LE MARQUIS DE ROUCY,

SUR

LA RÉPONSE AU LIVRE DES IDÉES.

Je viens présentement, Monsieur, de recevoir la *Réponse au livre des Idées*, par le libraire qui l'a imprimée, qui me témoigne, par un billet fort civil, du 25 décembre, que je n'ai reçu que le 6 de janvier, que *c'est un ouvrage de M. Malebranche, qui lui a ordonné de me le faire tenir*.

Comme c'est vous, Monsieur, à qui j'ai adressé le livre auquel on répond par celui-là, la première pensée qui m'est venue, en lisant la lettre du libraire, qui me l'envoyait de la part de l'auteur, a été de vous prier d'avoir la bonté de faire à notre ami mes remercîments pour son présent. Mais dès que j'eus ouvert le livre, et que j'en eus lu les premières lignes, je vis tout d'un coup que ce n'était plus cela :

> Sensi medios delapsus in hostes.
> Improvisum aspris veluti qui sentibus anguem
> Pressit humi nitens, trepidusque repente refugit
> Attollentem iras et cærula colla tumentem.

J'aurais été satisfait si j'y avais au moins trouvé quelques marques de notre ancienne amitié. Quand elles auraient été entremêlées de quelques plaintes honnêtes, s'il avait cru

avoir lieu d'en faire, comme cela peut arriver aux meilleurs amis, entre lesquels il peut survenir de petites dissensions. Mais, loin de cela, j'ai été surpris d'y rencontrer d'abord, pour toute civilité, et encore plus dans la suite, lorsque je l'ai parcourue, des reproches personnels, aigres et envenimés, tout à fait hors de propos, qui ont aussi peu de rapport à la matière des idées qu'à la guerre contre le Turc, et qui ne sont fondés que sur les jugements du monde les plus téméraires, et qu'on devait le moins attendre de la piété d'un prêtre, et de l'honnêteté d'un ami qui aurait encore quelque respect pour une amitié passée, à laquelle il aurait voulu renoncer.

Il débute par fouiller dans mon cœur, et il prétend y avoir trouvé que je n'ai fait ce livre *des Idées* que par le *chagrin* que j'ai contre lui. Il conclut de là, qu'il ne me répond que parce que je suis *un trop illustre critique ;* mais que, sans cela, il n'en aurait pas pris la peine, parce qu'il y a longtemps qu'il a protesté qu'*il ne répondrait point à tous ceux dont les discours lui donneraient quelque sujet de croire qu'il y a quelque autre chose que l'amour de la vérité qui les fait parler*. On ne voit pas que cette protestation soit fort raisonnable : car si l'éclaircissement de la vérité demande que nous satisfassions aux difficultés qu'on nous propose, qu'est-il nécessaire de deviner les intentions de celui qui les propose, pour lui répondre, s'il le fait par l'amour de la vérité, et ne lui répondre point, si quelque chose nous fait croire que ce n'est pas cela qui le fait parler? Mais, que cette protestation soit raisonnable ou non, il en a eu besoin pour faire entendre qu'il me faisait grâce en me répondant ; parce qu'il avait sujet de croire que ce n'était pas l'amour de la vérité qui m'avait fait faire ce livre, mais que c'était le chagrin que j'avais conçu contre lui.

On pourrait s'imaginer que cela lui est échappé dans la première chaleur de la composition, et pour n'avoir su comment entrer en matière. Mais il a donné bon ordre qu'on ne

pût avoir de lui cette pensée. Il serait fâché que l'on crût que ses injures ne fussent pas bien préméditées. C'est pourquoi il a employé son premier chapitre à chercher des preuves de mon *chagrin ;* et ce n'est pas sans raison qu'il a voulu qu'on ne doutât pas de cette grande vérité, qui lui était si nécessaire pour bien soutenir sa bizarre philosophie des *êtres représentatifs ;* car ce reproche de *chagrin* lui est pour cela d'un merveilleux usage : c'est le plus grand fondement de toutes ses autres injures, et le sel qui assaisonne toutes ses solutions. S'il se trouve convaincu de *variations,* de *contradictions* et d'*absurdités* manifestes, le plus fort de sa réponse est *que je suis un ami piqué, qui lui fait dire à tout moment des extravagances, pour contenter mon chagrin.* S'il ne peut se défaire autrement de ce que je lui ai fait voir être insoutenable dans son système des idées, qu'en prétendant que ce ne sont pas ses vrais sentiments que j'ai combattus, il croit l'avoir bien prouvé en disant *que je n'y ai point donné la moindre atteinte, faute de les bien concevoir, et d'écouter trop mon* chagrin, *qui m'en empêchait.* Enfin, ce *chagrin* revient à tout, remédie à tout, et rétablit heureusement tout ce que j'avais renversé dans ce palais fantastique des êtres représentatifs.

Mais il n'a pas jugé que ce fût assez de m'accuser de ce *chagrin,* qui pourrait n'être qu'un mouvement passager, qui ne me décrierait qu'au regard du livre que j'ai fait contre ses idées, il a pensé qu'il était bon de m'attribuer une disposition permanente opposée à l'attachement inviolable qu'un théologien et un prêtre doit avoir à la vérité, préférablement à toutes choses. C'est ce qu'il fait, en me représentant comme possédé de l'amour d'un rang qu'il me donne dans un parti, engagé, à ce qu'il prétend, dans des *sentiments dangereux ;* comme on parlerait d'un ministre, que l'on croirait être incapable de se convertir, parce qu'il ne pourrait se résoudre de déchoir de l'autorité qu'il aurait acquise parmi ceux de sa religion. Il donne de moi la même idée,

quand il témoigne qu'il avait raison de craindre que je ne me rendisse pas à ces grandes vérités que le Verbe éternel lui a révélées; parce qu'*il savait bien ce que pouvait sur mon esprit la considération où je suis, dans un parti qui m'a toujours regardé comme le généreux défenseur des sentiments contraires aux siens.* Et c'est ce qu'il dit encore, d'une manière plus claire, plus dure, plus outrageuse, et d'un style qui ne conviendrait qu'à un prophète envoyé extraordinairement de Dieu, pour soumettre tous les théologiens de l'Église à de nouvelles lumières touchant la grâce. « En vérité, dit-il, Monsieur, je plains notre ami s'il est si fort vendu à l'amitié de certaines gens, ou tellement esclave du rang qu'il tient dans l'esprit de ses disciples, qu'il sacrifie la vérité pour conserver la place qu'il a dans leur esprit et dans leur cœur. Quoiqu'il écrive utilement contre les hérétiques, il travaillerait bien plus utilement pour la religion, et pour ceux qu'il abuse depuis si longtemps, si, quittant ses préjugés, il examinait de nouveau ses sentiments sur la grâce, par les ouvrages de saint Augustin et des autres Pères, par le concile de Trente, et *par le secours des livres qu'on a faits, pour lui montrer qu'il se trompe.* » Je laisse là, pour le présent, les autres égarements de ce discours : j'en pourrai parler ailleurs. Je m'arrête seulement à ce qu'il prétend que la cause de ce que je ne me rends pas à la force invincible de ses beaux livres, qui m'ont montré que je me trompais; c'est-à-dire de son *Traité de la Nature et de la Grâce,* et de ses *Méditations chrétiennes*, c'est que je suis *si fort vendu à l'amitié de certaines gens, ou tellement esclave du rang que je tiens dans l'esprit de mes disciples, que je sacrifie la vérité, pour conserver la place que j'ai dans leur esprit et dans leur cœur.*

Vous jugez bien sans doute, Monsieur, aussi bien que moi, qu'il ne pouvait déclarer plus hautement qu'il voulait bien que je susse qu'il renonçait à mon amitié, et que, s'il m'avait fait donner sa Réponse par son imprimeur, ce n'était

pas comme un présent, mais comme une déclaration de guerre ouverte.

Cependant, il n'en est pas demeuré là. Comme il s'est figuré qu'il avait en moi deux ennemis à combattre, ma personne et ma réputation, et que ce dernier ennemi lui était le plus redoutable, c'est celui aussi qu'il a pris plus à tâche de détruire. Ce ne sont point des fictions pour le rendre ridicule, ce sont ses propres pensées. C'est ce qu'il vous dit, Monsieur, en ces mêmes termes, en la page 45 : « Vous devez, Monsieur, prendre garde que j'ai sur les bras deux puissants adversaires, M. Arnauld et sa réputation. M. Arnauld, la terreur des pauvres auteurs, mais qu'on ne doit pas néanmoins craindre beaucoup lorsqu'on défend la vérité; et sa réputation, qu'on a grand sujet d'appréhender, quelque vérité qu'on soutienne; parce que c'est un fantôme épouvantable qui le précède dans les combats, qui le déclare victorieux, et par lequel je suis déjà, depuis trois ans, au nombre des vaincus. » Il ne faut donc pas s'étonner s'il a fait ses plus grands efforts contre l'ennemi qu'il a le plus craint, s'il a mis tout en œuvre pour empêcher que ma *réputation ne dominât dans l'imagination d'une infinité de gens*, et ne les fît entrer *machinalement* dans mes pensées, et s'il s'est imaginé qu'il rendrait un grand service à Dieu, s'il ruinait cette réputation *nuisible à la vérité;* c'est-à-dire à ses nouvelles visions qu'il a entrepris de faire adorer par toute la terre, comme la vérité même.

Voilà ce qui lui a fait prendre, pour me flétrir et pour me perdre de réputation, le conseil le plus malhonnête et le moins sage, le plus mal concerté et le plus mal exécuté qui fût jamais.

Ce conseil a été de me faire passer pour un *dogmatiste,* et de m'en attribuer tous les caractères.

Il ne fait point de façon de me donner cette qualité : *lui,* dit-il, *qui dogmatise;* comme si c'était la chose du monde la plus connue et la plus constante.

Il m'en attribue aussi les caractères, dont le premier est d'avoir des disciples qu'on fasse entrer dans des sentiments particuliers à celui qui dogmatise. Et c'est ce que je vous ai déjà fait voir qu'il assurait avec une hardiesse incroyable, jusqu'à dire, que c'est parce que *je suis esclave du rang que je tiens dans l'esprit et dans le cœur de mes disciples, que je sacrifie la vérité* à ces vues d'orgueil et d'ambition : et il passe plus loin, en un autre endroit, où il ne craint point de dire, *qu'il y a bien des gens qui vivent tranquillement dans une opiniâtreté malheureuse, sous l'autorité infaillible de M. Arnauld.*

C'est déjà marquer ce qui restait pour achever le portrait d'un dogmatiste, qui est, que ce qu'il enseigne à ses disciples soit tel, que ce soit *vivre tranquillement dans une opiniâtreté malheureuse,* que d'y demeurer attaché. Mais que faut-il pour cela? Il a eu soin de le marquer, en disant que, dogmatiser, c'est faire de nouveaux dogmes. *Lui,* dit-il, *qui dogmatise : car c'est dogmatiser que de faire des dogmes nouveaux.* Et c'est aussi ce qu'il n'a pas manqué de m'attribuer dès le troisième chapitre de sa réponse.

Mais où trouver ces *dogmes nouveaux,* dont M. Arnauld ait fait des leçons à ses disciples, et des dogmes qui me soient particuliers, et si certainement méchants, qu'ils aient été frappés d'anathème par le concile de Trente. L'auteur de la Réponse n'a pu prendre le dessein de les chercher, et d'en faire un épisode de son ouvrage, sans faire voir à tout le monde, qu'il n'avait guère de bon sens ; car rien en pouvait-il être plus éloigné, et marquer une passion plus maligne, que de mêler cette accusation de *nouveaux dogmes* théologiques dans une dispute de philosophie, où on l'avait convaincu de beaucoup d'absurdités ; que de quitter le livre auquel il avait à répondre, pour aller chercher dans un autre une récrimination odieuse, et de choquer le jugement public, en prétendant avoir trouvé ce sujet de récrimination dans la réponse à M. Mallet, que l'on sait avoir été généralement esti-

mée en France, au Pays-Bas et à Rome? Il devait au moins réserver cela pour le temps où l'on aurait pu être en contestation avec lui sur le sujet de la grâce. Mais on ne devait pas s'attendre qu'il exécutât avec sagesse ce qu'il avait entrepris avec si peu de lumière; car tout autre que lui ne se serait jamais fatigué l'esprit pour trouver, dans les livres que j'ai faits touchant la grâce, des erreurs frappées d'anathème par le concile de Trente. La proposition de la chute de saint Pierre avait été trop bien défendue pour pouvoir de nouveau être mise en jeu. Les jésuites mêmes, dans le plus fort des contestations, ne s'y sont pas arrêtés. Et, faute d'autres hérésies à nous objecter, ils ont été réduits à ne nous reprocher que celle du fait de Jansenius.

Mais pour le P. Malebranche, cela ne lui a pas été difficile. Il a trouvé dans la réponse à M. Mallet, *que la grâce efficace par elle-même, qui fait que nos mérites sont des dons de Dieu, est le fondement de la prédestination gratuite. J'en ai été surpris*, dit-il, *je l'avoue*. On ne s'en étonne pas; car on sait qu'il a plus de soin de méditer sur des questions abstraites et métaphysiques, que de s'informer de ce qui se lit dans l'Écriture et dans les Pères, et de ce qui se passe dans l'Église. Il n'est donc pas étrange qu'il n'ait pas su que ce qui lui a paru un *nouveau dogme*, est une vérité aussi ancienne que l'Église; qu'elle se soutient tous les jours en Sorbonne, et que je l'y ai soutenue il y a près de cinquante ans, dans un acte dédié à l'assemblée générale du clergé de France de l'année 1635; et qui fut honoré de la présence de la plupart des évêques de cette assemblée;

Qu'il n'ait pas su, que je l'ai encore soutenue et j'ose dire démontrée par saint Augustin, il y a quarante ans, dans une analyse du livre de la Correction et de la Grâce, imprimé en latin et en français;

Qu'il n'ait pas su que, pendant les dernières contestations, nous avons toujours posé, comme un chose indubitable, dont

nous avons fait convenir nos adversaires [1], que la prédestination gratuite, et la grâce efficace par elle-même, opposée à celle qui a effet, ou n'a pas d'effet, selon qu'il plaît a la volonté, sont des doctrines certainement orthodoxes, et qu'on ne peut accuser d'aucune erreur. Ce qui est si vrai, que ces deux vérités se soutiennent encore par de savants jésuites, dans leurs plus fameux colléges, comme il paraît par une thèse de leur collége romain, de l'an 1674, dont je mettrai l'extrait à la fin de cette lettre;

Qu'il n'ait pas su, que, dans sa propre congrégation, le P. Amelotte, qu'il ne mettra pas sans doute au nombre de mes disciples, n'a pas seulement enseigné ces deux mêmes vérités dans son abrégé de théologie, dédié à monseigneur l'archevêque de Paris, mais qu'il a même soutenu, après le cardinal Bellarmin, qu'elles ne devaient pas être regardées comme l'opinion de quelques docteurs, mais comme faisant partie de la foi de l'Église catholique;

Qu'il n'ait pas su, pour sortir de la France, qu'il y a près de cent ans que les deux savantes facultés de théologie de Louvain et de Douai, les ont prises pour le fondement de leurs célèbres censures contre Lessius, sur lesquelles les docteurs de Louvain, dans leur dernier voyage à Rome, ayant demandé le jugement du Saint-Siége, il leur a été répondu, après un sérieux examen, qu'il n'y avait rien dans ces censures qu'ils ne pussent soutenir;

Et enfin, qu'il n'ait pas su que non-seulement tout l'ordre de Saint-Dominique, mais plusieurs autres encore, ne souffrent point qu'on enseigne parmi eux d'autre doctrine, comme étant certainement et incontestablement celle de saint Augustin et de saint Thomas;

Mais ce qui est plus étrange à l'égard de ce dernier est, qu'ayant pris occasion de la réponse de M. Mallet [2], de me

[1] Cela paraît par les aveux du P. Annat, qu'on trouvera dans les Disquisitions de Paul Irénée.

[2] Liv. IX, chap. 1er.

traiter de *dogmatiste, qui avance des dogmes nouveaux,* il ait oublié ce qu'il doit avoir vu dans cette réponse, que le général des augustins, qui est toujours à Rome et sous les yeux du pape, a fait, il y a peu d'années, un décret publié, imprimé et envoyé partout, par lequel il ordonne à tous les théologiens de son ordre « de ne point enseigner d'autre doc« trine que celle de saint Augustin touchant la prédestination « à la gloire avant la prévision de nos mérites, comme étant la « source, l'origine et la cause de tous nos mérites, et touchant « la grâce efficace par elle-même, par laquelle Dieu opère « en nous non-seulement de vraies révélations, mais aussi « toutes nos bonnes volontés, depuis le commencement de « notre conversion jusqu'à la persévérance finale, selon cette « parole de l'Apôtre : *C'est Dieu, qui opère en nous le vouloir « et l'action, selon qu'il lui plaît.* »

C'est donc le peu de soin qu'il a pris de s'instruire des matières de la grâce qui lui a fait croire que j'ai avancé un dogme nouveau, et qui m'est particulier; sur la grâce et la prédestination. .

Et on ne peut encore attribuer qu'à la même négligence, la hardiesse qu'il a eue, de faire frapper d'anathème ce prétendu nouveau dogme par le concile de Trente, n'ayant à alléguer pour cela qu'un canon falsifié par le retranchement de ces paroles : *sed velut inanime quoddam, nihil omnino agere, mereque passive se habere,* qui font voir manifestement qu'il n'y est rien défini que contre les luthériens qui, au commencement de leur secte, niaient entièrement le libre arbitre dans les œuvres de la grâce [1] ; parce qu'ils prétendaient que c'était Dieu qui faisait tout et que nous ne faisions que pâtir, comme aurait fait une chose inanimée. Un écolier en théologie de deux ou trois ans n'aurait pas ignoré cela. Mais ceux qui sont un peu instruits de ce qui s'est passé à Rome dans la célèbre congrégation *de auxiliis,* auraient su en-

[1] Soto, *de Nat. et Grat.,* lib. I, chap. 15.

core, que les jésuites ayant allégué ce canon en faveur de leur grâce molinienne, qui a effet ou qui n'a pas d'effet selon qu'il plaît à la volonté, les dominicains firent voir, qu'ils abusaient du concile ; et cette vaine prétention de leurs adversaires fut rejetée par les consulteurs.

Enfin, je n'ai eu garde d'être surpris de voir lancer contre moi cet anathème du concile, par ce nouveau protecteur de la grâce molinienne, puisqu'il y a quarante ans que ce même canon, tronqué et falsifié de la même sorte, m'ayant été objecté par M. Habert, théologal de Paris, et depuis évêque de Vabres, je fis voir, dès ce temps-là, dans la seconde apologie pour M. l'évêque d'Ypres, liv. 3, chap. 29, que rien ne pouvait être plus faible que cette allégation du concile, contre l'efficacité de la grâce de Jésus-Christ, soutenue unanimement par toute l'école de saint Thomas, et par les plus savants théologiens de l'Église.

Mais quoi ! pour savoir ces faits, il faut avoir lu : et les méditatifs ne lisent guère ; parce qu'ils négligent les faits, pour ne s'occuper que des vérités éternelles et immuables.

Ces deux points, Monsieur, l'un qui regarde mes mœurs, et l'autre ma foi, font à mon égard la plus considérable partie de ce nouveau livre, parce que dans le rang qu'il a plu à Dieu que je tinsse dans son Église, de prêtre et de docteur, ce ne serait pas une patience chrétienne, mais une négligence blâmable, de souffrir qu'une diffamation, si publique et si mal fondée, pût faire impression sur l'esprit de ceux qui ne me connaissent pas, ou donner occasion aux hérétiques de Hollande, qui font livres sur livres, pour me déchirer avec des emportements furieux, d'ajouter à leurs autres injures, les reproches, qu'ils diront que me fait mon ami même, en me représentant comme un dogmatiste, qui n'est attaché à ses sentiments que par la secrète ambition d'être le chef d'un parti, et qui n'écrit que par chagrin, et sans aucun amour pour la vérité.

Je pourrai faire sur cela deux sortes d'apologies. L'une,

pour justifier la droiture de mon cœur contre les injures personnelles de cette réponse ; l'autre, pour effacer la tache honteuse d'un dogmatiste qui soutiendrait de nouveaux dogmes frappés d'anathème par les conciles.

Cela m'a paru plus important que de lui répliquer aussitôt sur la matière des idées. Mais comme il a fait connaître, par sa réponse, qu'il est d'humeur à prendre avantage de tout, pour ne pas lui donner lieu de chanter de vains triomphes de ce qu'on ne se serait attaché qu'aux incidents de son dernier livre, sans l'attaquer dans le fond, je vous supplie, Monsieur, de trouver bon que je m'arrête ici un peu plus longtemps que je n'avais eu dessein quand j'ai commencé à vous écrire, et que ce soit comme une seconde partie de cette lettre, dans laquelle je vous ferai voir, par trois considérations, qu'il sera si facile à toutes les personnes d'esprit de reconnaître la faiblesse de sa Réponse, avant même qu'on en fasse une entière réfutation, qu'on jugera sans peine que le public s'en pourra passer, ou au moins l'attendre sans impatience.

Première considération. — La première considération est que ce qui est dans la réponse sur cette matière, est si embarrassé et si confus, et laisse tellement ce que j'en ai dit dans toute sa force, que toute la grâce que je demande à ceux qui voudront lire ce nouveau livre est que ce soit en le conférant avec le mien, et qu'ils prennent garde de ne se pas laisser éblouir par la fierté et la confiance que l'auteur de la Réponse témoigne lorsqu'il se sent le plus faible ; mais de considérer avec attention à quoi il avait à répondre, et comment il y répond ; car je suis assuré que pour peu qu'on y fasse attention, on trouvera qu'il a été dans l'impuissance de rien opposer aux endroits les plus importants du livre *des Idées*. Lisez, je vous prie, le chapitre 4. Le seul titre fait voir la nécessité qu'il y avait d'y répondre, puisqu'on promet d'y montrer que ce qu'il dit de la nature des idées n'est fondé que sur les préjugés de l'enfance. Cependant il n'y répond rien du tout. Lisez le sixième. La manière dont nous voyons les choses

dans les idées y est très-nettement expliquée. Il déclare, *qu'il le passe, parce que le dégoût l'a pris de répondre à des discours qui ne prouvent rien.* Lisez le dixième, qui est la quatrième démonstration. Il l'a jointe à la cinquième, afin qu'on ne s'aperçût pas si aisément qu'il n'avait rien à dire sur la quatrième, qui est la plus convaincante. Lisez le vingt-unième. Il le laisse là tout entier, ensuite d'une petite préface injurieuse, où il reproche à *M. Arnauld, que, s'étant mis un peu sur le tard à philosopher, il n'est pas étrange qu'il ne prenne pas bien le sens de ceux qui méditent.* Lisez les chapitres 23 et 24, qui contiennent quarante-cinq pages, parce qu'on y réfute toutes les méchantes preuves qu'il avait apportées dans *la Recherche de la Vérité,* pour montrer que nous avons une idée claire de l'étendue, et que nous n'en avons point de notre âme. Au lieu d'y répondre, il promet en l'air qu'il réfutera cela dans un autre ouvrage. Lisez aussi le vingt-cinquième, et vous jugerez s'il l'a dû passer sans en dire le moindre mot.

On trouvera qu'à l'égard des chapitres mêmes auxquels il prétend avoir répondu, il le fait si *cavalièrement,* comme il dit lui-même, qu'il ne satisfait solidement à aucune difficulté, et que souvent, de cinq ou six choses importantes, traitées dans un chapitre, il n'a parlé que d'une ou deux, et encore fort légèrement. On peut voir, par exemple, le chapitre 12 *des Idées,* qui marque cinq ou six de ses variations ou contradictions en choses importantes. Il prétend y répondre dans son quatorzième chapitre. Il dit un mot de la première et la résout fort mal. Après avoir proposé la difficulté sur la seconde, toute la réponse qu'il y donne est qu'*il croirait se rendre ennuyeux et ridicule de répondre sérieusement à ces vétilles.*

Et pour toutes les autres, la réponse est encore plus courte; car elle ne consiste qu'en ces paroles : *Le reste du chapitre est de même force.* On peut voir aussi le chapitre 14, qui est de vingt-deux pages, réfuté en sept pages par son seizième cha-

pitre. Il feint que je fais l'embarrassé, lorsque je représente ses embarras, et les treize dernières pages de ce chapitre, étant ce qu'il y a de plus considérable, parce que j'y montre, d'une part, qu'on ne peut mettre *formellement* en Dieu l'*étendue intelligible*, de la manière qu'il la décrit, que cela ne soit indigne de Dieu; et de l'autre, que bien des choses font voir qu'il croit qu'elle y est *formellement*. Il emploie, pour répondre à tout cela, la seule page 192, ou plutôt cinq ou six lignes de cette page, si énigmatiques qu'il paraît que tout son soin a été que l'on n'y pût rien comprendre.

On trouvera, qu'au lieu de réfuter l'éclaircissement que j'avais donné à cette matière des idées, ou d'en convenir, il ne tâche qu'à l'obscurcir par ses pensées bizarres et confuses, en répétant tout ce qu'il en a dit en d'autres livres, comme si c'étaient des oracles auxquels tout le monde fût obligé de se rendre. C'est ce qu'il fait d'une manière fort ennuyeuse dans les quatre premiers chapitres de la Réponse, depuis qu'il est entré en matière, le cinquième, sixième, septième, huitième.

On trouvera qu'au lieu d'exprimer mes sentiments par mes propres termes, qui sont clairs et intelligibles, il m'en prête de sa façon, d'obscurs et d'ambigus, pour m'attribuer, par la plus mauvaise foi du monde, la quatrième de ces cinq manières dont on pourrait croire, selon lui, que l'on voit les choses par des *êtres représentatifs;* qui est, *que notre âme a en elle-même toutes les perfections qu'elle voit dans les corps, et qu'ainsi elle les voit dans ses propres perfections*. Je dis qu'il m'attribue cela dans son cinquième chapitre, par la plus mauvaise foi du monde, puisqu'il sait bien que j'ai traité de chimères toutes ces cinq manières de voir les choses par des *êtres représentatifs*.

On trouvera que, ne pouvant soutenir les faux principes par lesquels il avait tâché de prouver généralement la nécessité prétendue de voir les corps par des êtres représentatifs, distingués des perceptions, dont le principal était, que les

corps *ne peuvent être intimement unis à notre âme*, en étant même *souvent très-éloignés, comme le soleil et les étoiles*, il a été réduit à nier qu'il eût pris cela pour principe, en disant tantôt, qu'il n'en avait parlé que selon le sentiment des philosophes qu'il voulait réfuter, et tantôt, que ç'avait été par raillerie qu'il avait dit : *que notre âme ne sortait pas du corps pour aller voir le soleil*. Mais rien n'est moins sincère que cette dénégation, comme on le voit sans peine, par les deux passages de son livre de *la Recherche de la Vérité*, que j'avais rapportés dans le chapitre 4, page 195 et 196, et surtout par le dernier, où, en voulant établir le besoin que nous avons d'*êtres représentatifs* pour voir les corps, il se sert de deux raisons : *l'une qu'ils ne peuvent être unis à notre âme;* l'autre, qu'il exprime en ces termes : *Outre que nos âmes ne sortent point du corps pour mesurer la grandeur des cieux, et que par conséquent* (*N B*) *elles ne peuvent voir les corps de dehors que par des idées qui les représentent. C'est de quoi tout le monde doit tomber d'accord.* Est-ce ne parler que selon le sentiment des autres? Est-ce là ne point prendre l'éloignement des corps pour un principe qui nous oblige d'admettre des idées qui les représentent, c'est-à-dire des êtres représentatifs distingués des perceptions?

On trouvera que sa mauvaise foi ne lui sert de rien, et n'empêche point que je n'aie fort bien fait voir la fausseté de sa proposition générale qu'il a prise pour fondement de sa philosophie des idées : *que nous avons besoin, pour voir les corps, d'êtres représentatifs distingués des perceptions;* car je ne me suis engagé, sur cela, à la fin du sixième chapitre, qu'à montrer deux choses : l'une, *que tous les principes et toutes les preuves sur lesquels on a bâti cet édifice des êtres représentatifs n'ont rien de solide* (et c'est ce que j'ai fait voir dans les deux premières démonstrations); l'autre, *que nous n'en avons nulle nécessité pour connaître les choses que Dieu a voulu que nous connussions;* et c'est ce que j'ai traité dans les trois dernières. Or, il n'a osé nier que je n'aie bien détruit,

dans les deux premières, et à la fin de la cinquième, ce qu'on a pris pour principe de la nécessité de ces *êtres représentatifs*, mais il dit seulement, que ce n'est pas sur cela qu'il s'est appuyé. J'ai donc de mon côté tout ce que j'ai prétendu, et tout ce qu'il gagne du sien est de pouvoir dire qu'il a avancé cette proposition générale de la nécessité des *êtres représentatifs*, non pour avoir été trompé par de faux principes, qu'il aurait pris pour vrais, mais en ne s'appuyant sur aucun principe : ce qui est encore plus indigne d'un philosophe.

On trouvera enfin, pour passer bien d'autres choses, que, dans une dispute philosophique, il s'avise de vouloir faire le théologien, après avoir fait le philosophe dans une matière aussi théologique qu'est la conduite de Dieu dans la dispensation de ses grâces, et qu'il paie le monde de spiritualités mal entendues et de passages de saint Augustin, qui, de quelque manière qu'on les entende, sont très-éloignés d'appuyer son opinion de la vue des corps dans une étendue intelligible infinie, qui est Dieu même, qu'il nous paie, dis-je, de fausses spiritualités, lorsque la raison lui manque au besoin, et ne lui fournit plus rien de quoi soutenir sa prétendue nécessité de voir les corps dans l'étendue intelligible infinie qui est Dieu même; comme si on ne lui pouvait pas dire ce que le saint homme Job disait à ses amis : *Numquid Deus indiget vestro mendacio, ut pro illo loquamini dolos.*

Deuxième Considération. — La seconde considération, qui peut rendre moins nécessaire la réplique à cette réponse, est qu'on n'a guère besoin de réfuter un homme qui, dans son livre même, donne cause gagnée à son adversaire. Or, c'est ce que fait l'auteur de la Réponse aux idées en déclarant, en plusieurs endroits, que j'ai gagné mon procès contre lui, et qu'il n'a plus rien à dire, si je puis montrer que *les perceptions que notre âme a des objets sont essentiellement représentatives de ces objets.*

Il le fait principalement dans son chapitre 10, où il examine deux définitions de mon cinquième chapitre, la sixième

et la septième. Voici la sixième : « J'ai déjà dit que je prenais pour la même chose la *perception* et l'*idée*. Il faut néanmoins remarquer que cette chose, quoique unique, a deux rapports : l'un à l'âme qu'elle modifie, l'autre à la chose aperçue, en tant qu'elle est *objectivement* dans l'âme, et que le mot de *perception* marque plus directement le premier rapport, et celui d'*idée* le dernier. Ainsi la *perception* d'un carré, marque plus directement mon âme comme apercevant un carré, et l'*idée* d'un carré, marque plus directement le carré, en tant qu'il est *objectivement* dans mon esprit. »

Écoutons maintenant ce que l'auteur de la Réponse dit sur cela : *Certainement il faut être étrangement préoccupé de son sentiment et l'avoir bien peu examiné, pour ne pas voir qu'on le suppose, lorsqu'on prétend faire des définitions pour en convaincre les autres.* C'est-à-dire qu'il avoue que ce qui est dit dans cette sixième définition, *que nos perceptions ont deux rapports ; l'un à l'âme, qu'elles modifient, et l'autre à l'objet, qu'elles représentent,* ne saurait être vrai, qu'il ne soit vrai, que *notre esprit n'a point besoin, pour connaître les choses matérielles, de certains êtres représentatifs, distingués des perceptions ;* mais que j'ai tort de supposer comme vrai, ce que j'ai mis dans cette sixième définition, au lieu que je le devais prouver, comme étant ce qu'il me contestait.

Ce qu'il dit sur la septième définition est encore bien plus net. Voici cette septième définition : « Ce que j'entends par des *êtres représentatifs,* en tant que je les combats comme des entités superflues, ne sont que ceux que l'on s'imagine être réellement distingués des idées prises pour des perceptions ; car je n'ai garde de combattre toutes sortes d'êtres ou de modalités représentatives, puisque je soutiens qu'il est clair, à quiconque fait réflexion sur son esprit, *que toutes nos perceptions sont essentiellement représentatives.* »

Il faut remarquer qu'il y a une faute d'imprimeur ou de copiste dans l'endroit de la Réponse où ce passage est rapporté ; car il y a, que toutes nos *modalités* sont *représenta-*

tives, ce qui n'est pas vrai, au lieu qu'il y a dans le livre des *Idées* que *toutes nos perceptions sont représentatives*.

Voyons maintenant ce qu'il répond à cela. Rien n'est plus décisif pour me donner gain de cause.

« Vous voyez, dit-il, qu'il suppose ce qui est en question;
« car, *s'il est clair* que nos perceptions sont essentiellement
« représentatives, sa proposition à démontrer n'a pas besoin
« de preuves; *il sera clair* que notre esprit n'a pas besoin,
« pour connaître les choses matérielles, de certains êtres
« représentatifs distingués des perceptions. »

Je n'en veux pas davantage. Il ne pouvait mieux faire pour prononcer son arrêt contre lui-même. C'est comme si un géomètre avait réduit son adversaire à parler ainsi : Quand vous dites *qu'il est clair qu'il n'y a point de tout qui ne soit plus grand que sa partie*, vous supposez ce qui est en question; car j'avoue que, s'il était clair qu'il n'y eût point de tout qui ne fût plus grand que sa partie, ce que vous prétendez contre moi serait clair aussi. Que dirait-on d'un géomètre qui en serait réduit là? ne passerait-il pas pour un homme qui aurait l'esprit si bouché, qu'il n'y aurait plus rien à lui dire? Je soutiens que c'est où s'est réduit le P. Malebranche; car il n'y a point d'homme raisonnable qui ne reconnaisse, s'il veut y faire un peu d'attention, qu'il n'est pas plus clairement enfermé dans la notion du *tout*, d'être plus grand que sa partie, qu'il est clairement enfermé dans la notion des *perceptions* que notre âme a des objets, qu'elles sont essentiellement représentatives de ces objets.

Ce ne sont pas là des choses qu'on ait besoin de prouver, mais on les peut rendre plus claires, et y faire faire plus d'attention, par l'explication des termes.

Je n'ai que deux choses à faire voir, pour gagner mon procès contre lui, par sa propre confession. L'une, que quand notre esprit aperçoit un nombre, un carré, son propre corps, l'être parfait, ces *perceptions* sont des modifications de notre âme. L'autre, que ces perceptions, qui sont

des modifications de notre âme, sont représentatives de leurs objets; que la perception d'un nombre est représentative d'un nombre; celle d'un carré, représentative d'un carré. L'un et l'autre sera bien facile. Commençons par le premier.

Quand une chose ou une substance, demeurant substantiellement la même, est tantôt d'une façon, tantôt d'une autre, on appelle ce qui la détermine à être d'une telle façon, plutôt que d'une autre, *manière d'être, modalité,* ou *modification;* car ces trois mots ne signifient que la même chose. Cela se comprendra mieux par un exemple. J'ai un morceau de cire dans la main, que je fais tantôt rond, tantôt carré, ou d'une autre figure : quoique ce morceau de cire demeure toujours le même morceau de cire, j'appelle donc, être rond, être carré, ou d'une autre figure, une manière d'être, une modalité, ou une modification de ce morceau de cire.

Or mon âme demeurant la même, pense quelquefois à un nombre ; d'autres fois à un carré, d'autres fois à son propre corps, d'autres fois à Dieu. Il faut donc que, penser à un nombre, à un carré, à son propre corps, à Dieu, soient des manières d'être, des modalités, des modifications de notre âme.

Penser à un nombre ou à un carré, apercevoir un nombre ou un carré, avoir la perception d'un nombre ou d'un carré, n'est que la même chose, différemment exprimée.

Puis donc que, penser à un nombre ou à un carré, est une modification de notre âme, il s'ensuit évidemment que la perception d'un nombre ou d'un carré, est aussi une modification de notre âme; et, par conséquent, on ne peut douter de la première chose que j'avais à faire voir, qui est, que toutes nos perceptions, comme est la perception d'un nombre ou d'un carré, sont des modifications de notre âme.

La seconde ne sera pas plus difficile à montrer. On ne peut penser qu'on ne pense à quelque chose, et penser à rien, c'est ne point penser du tout; c'est-à-dire, qu'il n'y a point de pensée qui n'ait son objet.

Il s'ensuit de là, que toute pensée a essentiellement deux rapports : l'un à l'âme qu'elle modifie, ou dont elle est une modification, comme je viens de le faire voir, l'autre à la chose qu'elle a pour objet. Et ainsi, quand je pense à un carré, mon âme est modifiée par cette pensée, et le carré est l'objet de cette modification de mon âme, qui est la pensée d'un carré.

Or, comme j'ai déjà dit, penser à un carré, apercevoir un carré, et avoir la perception d'un carré, sont la même chose. Donc nos perceptions ont aussi deux rapports : l'un à l'âme, qu'elles modifient; l'autre aux choses qu'elles ont pour leur objet. Et par conséquent, je n'ai rien dit dans la sixième définition, qui ne soit clair et évident. Car, pour avoir dit que, ne prétendant marquer que la même chose, par le mot d'*idée* et par celui de *perception*, il me semblait néanmoins que le mot de *perception* marquait plus directement le premier rapport, et celui d'*idée* le second, ce ne peut être un sujet de dispute ; puisque d'une part, ce n'est que fixer un mot à une notion particulière, ce qui est arbitraire comme tout le monde le reconnaît et que, de l'autre, j'ai suivi en cela l'usage des plus habiles philosophes. Quoi qu'il en soit, ne m'arrêtant pas au mot d'*idée*, pour ne pas choquer votre ami, on ne saurait nier, je le redis encore une fois, que toutes nos perceptions ne se rapportent en même temps à notre âme, comme en étant des modifications; et aux objets, comme étant ce par quoi nous les apercevons : *id quo intelligimus : id quo percipimus objecta.*

Or ce sont des façons de parler qui, sous divers termes, signifient la même chose, de dire de la perception d'un carré, que c'est ce par quoi j'aperçois un carré, que c'est ce par quoi un carré est objectivement présent à mon esprit; que c'est ce qui représente un carré, ou que c'est une modification de mon âme qui est représentative d'un carré. Il n'est donc pas plus clair que le *tout est plus grand que sa partie*, qu'il est clair que nos perceptions, qu'on ne peut

nier être des modifications de notre âme, sont représentatives de leurs objets.

On peut dire même que c'est la clarté du dernier qui fait la clarté du premier, c'est-à-dire qu'il n'est clair que le *tout est plus grand que sa partie*, que parce que cela nous est ainsi *représenté* par nos perceptions ou par nos idées prises pour des perceptions. C'est ce qu'on a fait voir dans l'*Art de penser*, partie IV, chap. 6. On le peut voir.

En voilà assez, ce me semble, pour convaincre les plus opiniâtres, et néanmoins je ne m'attends pas que votre ami s'y rende; car il n'a garde de m'en croire, quoique je lui puisse dire, puisqu'il ne craint point de me reprocher, p. 295, *que je suis assurément l'homme du monde le plus singulier dans mon sentiment sur la nature des idées*, c'est-à-dire que, si on l'en croit, je suis le seul au monde qui ose soutenir, ce qui paraît un grand paradoxe, *que nos perceptions sont essentiellement représentatives des objets*.

Il faut donc, Monsieur, lui faire voir que je ne suis pas l'*homme du monde le plus singulier dans ce sentiment*, mais que c'est lui qui est l'homme du monde le plus hardi à assurer les choses les plus certainement fausses.

Je pourrais lui objecter tous les philosophes de l'école et ceux mêmes qui, par un préjugé de l'enfance, ont recours à des êtres représentatifs pour connaître les choses absentes; car, nonobstant cela, ils ne laissent pas d'avouer que nos perceptions sont représentatives des objets, puisqu'ils disent tous que *conceptus sunt signa formalia rerum*.

Mais parce qu'il les pourrait récuser comme n'étant pas instruits de la véritable philosophie, ou chicaner sur la manière dont ils entendent cela, je ne m'y arrêterai pas, et je ne lui en alléguerai que de ceux qui sont dans les mêmes principes que lui.

J'ai devant mes yeux la thèse d'un très-habile philosophe de Louvain, soutenue au mois de juillet de l'année dernière. Il fait un article exprès de cette difficulté. Je ne le rappor-

terai qu'en latin, parce que les termes en sont si forts, que j'aurais peur qu'il n'en fût trop blessé si je les mettais en français :

« *Quomodò inextensa et indivisibilis mens concipit extensum et divisibile spatium? Ubi et in quo percipit absentia ac procul dissita corpora? Indubie in ideis ipsarum. Sed cave, ne recentioris cujusdam somnio delectatus ideas ipsas, aliquid a perceptionibus diversum cogites, et nescio quem mundum intelligibilem menti sic applicatum ineptias, ut in eo quasi speculo vel imagine potiùs cuncta conspiciat. Siquidem ideæ rerum formaliter sunt earum perceptiones, nec per intuitum ab idea diversum res ut in hac expressa videtur, sed per imaginem, seu ideam, formaliter res ipsa percipitur : quamvis idea reflexe cognosci, et ita perceptionis perceptio dari possit.* »

Mais il dira peut-être que ce philosophe est trop dur, et il pourra s'imaginer que je l'ai gagné.

Il lui en faut donc trouver un autre sur qui ce soupçon ne puisse tomber, et pour qui aussi il ne puisse avoir du mépris. Il avouera sans doute que ces deux conditions se rencontrent en M. Descartes; il sera donc propre à lui faire voir qu'il y en a d'autres que moi qui, prenant les idées pour des *perceptions, ne doutent point qu'elles ne soient représentatives des objets;* ce qu'il avoue être le point décisif de notre différend. Je crois sans exagération qu'on en pourrait alléguer cinquante passages de ce philosophe. Mais en voici un qui est si clair, et qui dit si expressément tout ce que j'ai dit dans mes deux définitions, que je ne crois pas avoir besoin d'en rapporter d'autres. C'est dans sa troisième Méditation où il parle fort au long des idées en les prenant toujours pour nos perceptions. Or, voici comme il entre en discours sur cette matière :

« L'ordre, dit-il, semble exiger que je distribue toutes mes *pensées* en de certains genres. Il y en a quelques-unes qui sont comme les *images* des choses auxquelles seules convient proprement le mot d'*idée;* comme lorsque je pense à un homme, à une chimère, au ciel, à un ange, à Dieu. » Et,

plus bas : « Quand je considère les idées comme étant simplement des *modifications de ma pensée,* je ne reconnais entre elles aucune inégalité ; mais, en tant que l'une *représente* une chose et l'autre une autre, elles paraissent fort différentes les unes des autres ; car celles qui me *représentent* des substances sont quelque chose de plus grand, et pour parler ainsi, contiennent en soi plus de réalité objective que celles qui ne *représentent* que des manières d'être ou des accidents ; et enfin, celle par laquelle je conçois un Dieu souverain, éternel et infini, qui connaît tout, qui peut tout, contient certainement plus de réalité objective que celle qui ne *représente* que des substances finies. »

Il y a dix autres passages dans cette seule Méditation qui font entendre la même chose.

On peut voir par là quel peut être l'éblouissement d'esprit de l'auteur de la Réponse, qui lui a fait dire, en la pag. 150, que « personne que M. Arnauld n'a jamais compris que l'idée d'un cercle, ou de l'infini, fût une modification de son esprit ; » et, en la page 259, que « je soutiens l'opinion la plus insoutenable qui se puisse imaginer, quand je dis que la modalité de mon âme, c'est-à-dire ma perception, est représentative de Dieu même et de l'infini. » Il n'a qu'à lire encore une fois ce passage de M. Descartes pour y trouver, comme des vérités certaines et indubitables, que les idées sont des modalités de notre âme, et que, entre ces modalités de notre âme, il y en a qui sont *représentatives d'un Dieu souverain, éternel et infini, qui connaît tout, qui peut tout :* ce que l'auteur de la Réponse a cru ridiculement être si absurde, qu'il lui a plu de s'imaginer que cela ne pouvait tomber que dans un esprit comme le mien ; au lieu que M. Descartes l'a cru si certain et si important pour la religion, qu'il n'a pas fait difficulté de dire, comme je l'avais déjà rapporté dans le livre *des Idées*, chap. 26, « qu'en prenant le mot d'*idée*, comme il l'a pris dans ses démonstrations, pour la perception que nous avons d'un objet, personne ne peut nier qu'il n'ait en

lui l'idée de Dieu, à moins qu'il ne dise qu'il n'entend pas ce que veulent dire ces mots : *la plus parfaite de toutes les choses que nous puissions concevoir ;* car c'est ce que tous les hommes entendent par le mot de Dieu. Or, dire que l'on n'entend pas des mots aussi clairs que ceux-là, c'est aimer mieux se réduire soi-même aux dernières extrémités que d'avouer qu'on a eu tort de combattre le sentiment d'un autre; à quoi je puis ajouter qu'on ne peut guère s'imaginer de confession plus impie que celle d'un homme qui dit qu'il n'a point d'idée de Dieu, dans le sens que j'ai pris ce mot d'*idée ;* car c'est faire profession de ne le connaître ni par la raison naturelle, ni par la foi, ni par quelque autre voie que ce soit ; puisque si l'on n'a nulle perception qui réponde à la signification du mot Dieu, il n'y a point de différence entre dire qu'on croit que Dieu est, et dire qu'on croit que *rien* est; et ainsi on demeure dans l'abîme de l'impiété et dans l'extrémité de l'ignorance. »

J'avais encore rapporté, dans le quatrième chapitre du livre *des Idées*, deux définitions de M. Descartes, qui contiennent la même chose. Mais c'est peut-être aussi à cause que votre ami se trouvait trop embarrassé de ces définitions qu'il a laissé là tout ce chap. 4, sans en dire un seul mot. Il s'est contenté, à la fin de son livre, de répondre *cavalièrement* à l'autorité de ce philosophe, en se gardant bien de rapporter ce qu'on lui en avait objecté, parce qu'il aurait été impossible d'y appliquer ses solutions. Je n'aurais pas daigné les rapporter, tant elles sont frivoles et déraisonnables, si ce n'est que j'ai cru important que le public en fût informé, afin que l'on connaisse par là le génie de ces philosophes théologiens, et que l'on s'attende aux chicaneries qu'ils seront capables d'employer pour éluder les passages des Pères les plus manifestement contraires à leurs nouveautés. Car j'avoue que cela ne leur sera pas plus difficile que d'entreprendre de persuader le monde que ce serait *faire tort* à M. Descartes de vouloir qu'il ait cru que nos perceptions, qu'il appelle *idées*,

et qu'il reconnait expressément être des *modifications de notre âme*, sont représentatives des objets. Je marquerai à part chacune de ses défaites.

Voici la première. « Il est contre le bon sens et contre l'équité de prétendre, comme fait M. Arnauld, que M. Descartes ait exclu les idées au sens ordinaire et prétendu, que les modalités de l'âme sont essentiellement représentatives. »

Réponse. — Il n'est point question *d'exclure les idées au sens ordinaire*. C'est un galimatias qui ne signifie rien ; mais il est plus clair que le jour que M. Descartes a dit expressément que les idées dont il parlait, étaient des *modifications de notre âme*, et que de ces *modifications* de notre âme l'une *représentait* une substance, l'autre une manière d'être, et une autre l'Être parfait et infini. Je ne connais point ce *bon sens* et cette *équité* de l'école des méditatifs qui leur fait prendre la liberté de faire dire aux auteurs tout le contraire de ce qu'ils disent, lorsque cela ne s'accorde pas avec les opinions de leur école.

Deuxième défaite. — « Il faudrait que M. Arnauld, pour s'appuyer sur l'autorité de ce philosophe, apportât quelques endroits de sa métaphysique contraires au sentiment commun, et ne se servît pas d'un terme qui a deux sens : tel que celui de perception d'un objet, ou de réalité objective, pour assurer que ce philosophe l'entendait comme lui. »

Réponse. — Nouveau galimatias qui ne mériterait pas de réponse. M. Descartes a philosophé comme si jamais personne n'avait philosophé avant lui, et ainsi il n'a point regardé si ce qu'il disait était pour ou contre les sentiments communs; mais il a eu le don de s'expliquer fort clairement. Et rien aussi n'est plus clair que les deux passages de la métaphysique de ce philosophe, que j'ai rapportés dans le sixième chapitre du livre *des Idées*, aussi bien qu'au troisième que j'ai rapporté aussi dans le vingt-sixième chapitre, page 333. C'était donc à lui à faire voir qu'ils sont obscurs, et qu'ils peuvent avoir un autre sens que celui qui

est manifestement contraire à ces fausses imaginations des êtres représentatifs. Mais, comme il a trouvé que cela lui serait impossible, il n'a osé dire un seul mot de ces passages, ni faire mention des passages où je les ai rapportés, de peur que ses lecteurs, les y allant chercher, ne fussent entièrement convaincus de sa mauvaise foi. Rien enfin n'est plus ridicule que ce qu'il ajoute pour dernière chicanerie, « que je ne me devais pas servir d'un terme qui a deux sens, tel que celui de perception d'un objet, ou de réalité objective, pour pouvoir assurer que ce philosophe l'entend comme moi : » car, dire en l'air que des termes très-simples, tels que sont ceux de *perception* et de *réalité objective*, ont divers sens, sans oser dire quels sont ces divers sens, ni se mettre en peine de montrer que M. Descartes les a pris dans un autre sens que moi, cela s'appelle se sauver comme on peut, par des solutions d'écolier, qui exposent au dernier mépris des honnêtes gens ceux qui n'ont rien de meilleur à dire.

Troisième défaite. — « Mais il faut plutôt croire que M. Descartes n'a point eu sur cela de sentiment arrêté, ou qu'il n'a pas voulu le déclarer. »

Réponse. — C'est-à-dire que M. Descartes a travaillé avec grand soin pour nous donner des démonstrations certaines et inébranlables de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme, et qu'ayant fondé tout cela, comme il le déclare dans sa troisième Méditation, sur ce qui nous est représenté par nos *idées*, qu'il dit être des *modifications de notre âme*, nous devons néanmoins nous persuader, sur la foi d'un méditatif, qu'il *n'a point eu sur cela* de *sentiment arrêté*, ou *qu'il n'a pas voulu nous le déclarer*. Qui empêchera qu'on n'en dise autant de saint Augustin et de tous les autres Pères, quand on voudra éluder leurs passages les plus exprès?

Quatrième défaite. — « Car je suis sûr, autant qu'on le peut être de ces sortes de choses, que, s'il avait voulu donner à entendre qu'il croyait que les modalités de notre âme (pourquoi ne pas dire les *perceptions*?) sont essentiellement

représentatives, et exclure les idées au sens ordinaire, il n'aurait point parlé sur cette matière aussi obscurément et aussi généralement qu'il a fait. »

Réponse. — S'il est sûr, autant qu'on le peut être de ces sortes de choses d'une aussi grande fausseté que celle de dire que M. Descartes n'a *parlé qu'obscurément* et *généralement*, quand il a dit que ce qu'il prenait pour *idées* étaient les *modifications de notre âme* qui *nous représentent différents objets*, il ne faut pas s'étonner s'il croit avoir de quoi démontrer ce qu'il appelle les *vérités qui lui sont particulières ;* puisque l'on voit par cet exemple que bien des choses lui paraissent certaines et assurées non par la lumière et la clarté qu'elles aient en elles, mais par la fausse lueur dont son imagination les revêt.

Concluons donc qu'il est clair à tout homme qui veut prendre la peine de rentrer en lui-même, pour considérer ce qui se passe dans son esprit, que les idées prises pour des perceptions sont en même temps et des *modifications* de notre âme, et *représentatives* des objets ; les unes nous représentant des substances, d'autres des manières d'être ; les unes des esprits, d'autres des corps et d'autres l'Être parfait et infini.

Or, l'auteur de la Réponse est demeuré d'accord que, si cela est clair, il est clair aussi que nous *n'avons point besoin d'êtres représentatifs, distingués des perceptions, pour faire voir les choses matérielles.*

Il est donc constant que j'ai gagné ma cause par sa propre confession et que, par conséquent, il n'est plus guère nécessaire de réfuter ses contredits.

Mais il faut, Monsieur, vous faire remarquer, en passant, en quels abîmes il se jette pour avoir de quoi couvrir en apparence l'absurdité de sa doctrine. J'avais fait voir que, selon lui, nous ne voyons point les corps que Dieu a créés, mais seulement des corps intelligibles, qu'il dit être Dieu même, et qu'ainsi nous ne voyons que Dieu. Il ne dit rien

en répondant à cela, qui ne le confirme plutôt que de l'infirmer. Car, après avoir tâché d'adoucir cette absurdité par quelques expressions équivoques, enfin il déclare nettement, page 125, que, *selon son sentiment, on ne sent que soi-même* et *on ne voit ou connaît que Dieu*. Mais, pour empêcher qu'on ne trouve cela ridicule, il ose assurer que, dans le fond, on ne voit pas plus les corps selon mon sentiment que selon le sien. *Dans le fond,* dit-il, *selon le sentiment de M. Arnauld,* ON NE VOIT POINT LES CORPS, *on ne voit que soi. Car on ne voit que la couleur et ses propres modalités,* c'est-à-dire *ses perceptions*.

Et n'ayant que cette extravagance à m'opposer, il ne laisse pas de triompher, et de dire, page 123, *qu'il a peine à répondre à mes puérilités, qui ne sont propres qu'à surprendre les enfants et les simples*. Mais y eut-il jamais, Monsieur, de plus grande puérilité, et rien de plus contraire au bon sens, que cette instance, que, « selon mon sentiment, aussi bien que selon le sien, on ne voit point les corps ? » Car peut-on s'imaginer que ce soit enseigner *qu'on ne voit point les corps, mais qu'on ne voit que soi,* ou que *les modalités de son âme,* que d'enseigner, comme je fais, que ces modalités de notre âme, c'est-à-dire les perceptions que nous avons des corps, sont *essentiellement représentatives des corps;* que c'est ce par quoi notre âme aperçoit les corps, que c'est la cause formelle qui fait que notre âme aperçoit les corps et qu'elle sait en même temps qu'elle les aperçoit, parce que c'est le propre des êtres intelligents d'être *conscia suæ operationis*. La comparaison des miroirs ne nous peut faire entendre que fort imparfaitement ce qui se passe dans notre esprit; et néanmoins ne serait-ce pas une chose ridicule, de dire à une femme qui se regarde dans un miroir, qu'elle ne voit que son miroir et qu'elle ne voit pas son visage, sous prétexte qu'elle ne voit son visage que par le moyen de son miroir?

Je pensais finir là cette seconde considération; mais je m'avise que votre ami s'étant plaint que j'avais laissé sans

réponse ses grands arguments par lesquels il avait prétendu montrer, dans *la Recherche de la Vérité,* que nos perceptions, qui sont des modifications de notre âme, ne sauraient être représentatives des objets de dehors, comme est l'étendue, et les ayant encore répétés dans sa réponse, pour m'obliger d'y satisfaire ou d'y donner les mains, il ne serait pas content si je n'en disais rien. Il faut donc les examiner. Mais, en vérité, si je n'avais peur de passer pour *précieux,* je croirais en pouvoir dire, avec plus de raison qu'il ne dit des miens en un certain endroit : *Ces raisonnements-là me désolent; car je ne puis y répondre sans qu'on s'imagine que je prends plaisir à rendre ridicule celui qui les fait.* On verra par la suite si c'est avec fondement que j'en pourrais parler ainsi :

Premier argument contre les modifications représentatives. — « L'esprit humain peut connaître tous les êtres, et des êtres infinis..... L'esprit ne voit pas seulement tantôt une chose et tantôt une autre successivement, il aperçoit même actuellement l'infini, quoiqu'il ne le comprenne pas. Ainsi, n'étant point actuellement infini ni capable de modifications infinies dans le même temps, il est absolument impossible qu'il voie dans lui-même ce qui n'y est pas. Il ne voit donc pas l'essence des choses en considérant ses propres perfections ou en se modifiant diversement, etc. »

Réponse. — C'est le sophisme qui est appelé par Aristote : *ignoratio elenchi*, l'ignorance de ce qu'on doit prouver contre son adversaire ; car je n'ai jamais dit, ni M. Descartes avant moi, que notre âme vît l'Être infini ou l'Être parfait dans ses propres perfections. Cela serait ridicule, puisqu'il faudrait pour cela qu'elle fût toute parfaite. J'ai dit seulement, comme M. Descartes l'a dit avant moi, qu'elle voit l'Être infini ou l'Être parfait par la perception qu'elle en a ; ce qui ne pourrait pas être si cette perception n'était représentative de l'Être parfait. Mais ce que l'on peut demander est comment, n'étant point parfaite, elle peut avoir la per-

ception de l'Être infini? Et M. Descartes répond à cela que c'est une preuve de l'existence de l'Être parfait de ce que notre âme en a la perception, parce qu'il serait impossible qu'elle l'eût d'elle-même si l'Être parfait n'était pas. C'est la seconde de ses trois Démonstrations de l'existence de Dieu; mais elles supposent toutes trois que nous avons en nous la notion ou la perception de l'Être parfait.

Car la première est exprimée en ces termes dans ses *Principes de la Philosophie,* livre I, article 14 : *Qu'on peut démontrer qu'il y a un Dieu de cela seul que la nécessité d'être ou d'exister est comprise en la notion que nous avons de lui.*

Et il suppose, dans la seconde, article 17, ce que nous avons déjà rapporté de la troisième Méditation : « Que lorsque nous faisons réflexion sur les diverses idées qui sont en nous (par où il est visible qu'il entend nos perceptions), il est aisé d'apercevoir qu'il n'y a pas beaucoup de différence entre elles, en tant que nous les considérons comme des dépendances de notre âme et de notre pensée (c'est-à-dire comme des modifications de notre âme); mais qu'il y en a beaucoup, en tant que l'une *représente* une chose, et l'autre, une autre; et même que leur cause doit être d'autant plus parfaite, que ce qu'elles *représentent* de leur objet a plus de perfection. »

Voilà donc encore nos idées prises pour des perceptions qui étant, d'une part, des dépendances et des modifications de notre âme, sont, de l'autre, représentatives des objets plus parfaits infiniment que n'est notre âme; car c'est par là qu'il prouve l'existence de Dieu dans l'article 18. « Parce, dit-il, que nous trouvons en nous l'idée d'un Dieu ou d'un Être tout parfait, nous pouvons rechercher la cause qui fait que cette idée est en nous; mais après avoir considéré avec attention combien sont immenses les perfections qu'elle nous représente, nous sommes contraints d'avouer que nous ne saurions la tenir que d'un Être très-parfait, c'est-à-dire d'un Dieu qui est véritablement ou qui existe, pour ce qu'il est

non-seulement manifeste, par la lumière naturelle, que le néant ne peut être l'auteur de quoi que ce soit, et que le plus parfait ne saurait être une suite et une dépendance du moins parfait; mais aussi pour ce que nous voyons, par le moyen de cette même lumière, qu'il est impossible que nous ayons l'idée ou l'image de quoi que ce soit, s'il n'y a en nous ou ailleurs un original qui comprenne en effet toutes les perfections qui nous sont ainsi représentées. Mais comme nous savons que nous sommes sujets à beaucoup de défauts, et que nous ne possédons pas ces suprêmes perfections dont nous avons l'idée, nous devons conclure qu'elles sont en quelque nature qui est différente de la nôtre, et en effet très-parfaite. »

La troisième Démonstration suppose encore que nous avons la perception de Dieu, qu'il appelle l'idée des perfections de Dieu. Il l'exprime en ces termes, dans le même livre, article 20 : « Si nous recherchons qui est l'auteur de notre âme ou de notre pensée, qui a en soi l'idée des perfections infinies qui sont en Dieu (il n'a donc pas cru qu'il fût impossible qu'une modification de notre âme, telle qu'est, selon lui, ce qu'il appelle *idée,* fût représentative des perfections infinies qui sont en Dieu), nous trouverons qu'il est *évident* que ce qui connaît quelque chose de plus parfait que soi ne s'est point donné l'être, à cause que, par ce même moyen, il se serait donné toutes les perfections dont il aurait eu connaissance, et, par conséquent, qu'il ne saurait subsister par autre que par celui qui possède en effet toutes ces perfections, c'est-à-dire qui est Dieu. »

J'ai cru devoir rapporter ces passages, quoiqu'un peu longs, parce qu'ils établissent parfaitement bien la vérité que votre ami s'imagine avoir détruite par ses sophismes, et qu'ils démêlent en même temps ses brouilleries.

Deuxième argument. — « Certainement on peut assurer ce que l'on conçoit clairement. Or, on conçoit clairement que l'étendue que l'on voit est une chose distinguée de soi.

On peut donc dire que cette étendue n'est point une modification de son être, et que c'est effectivement quelque chose de distingué de soi. »

Réponse. — C'est le même sophisme, mais encore plus grossier que l'autre ; car il avait à prouver que la perception d'un carré, laquelle est certainement une modification de notre âme, n'est pas représentative de ce carré, et, au lieu de cela, il prouve que notre âme conçoit clairement que le carré qu'elle aperçoit est quelque chose de distingué de soi, et qu'ainsi il ne peut être une de ses modifications. Qui en doute? Qui a jamais cru qu'un carré fût une modification de notre âme? Mais s'ensuit-il de là que la perception qu'elle a d'un carré ne soit pas une de ses modifications, et que cette modification, qu'on appelle la perception d'un carré, ne soit pas représentative du carré? Y eut-il jamais de raisonnement plus misérable? car, pour lui dire en un mot ce que l'on en pense, on lui accorde tout son argument, et on l'attend sur l'avantage qu'il tirera de cet aveu.

Troisième argument. — « L'âme aperçoit un triangle, un cercle en général, quoiqu'il y ait contradiction que l'âme puisse avoir une modification en général. »

Réponse. — C'est la majeure et la mineure d'un argument dont la conclusion est sous-entendue; car, voici comme il doit être pour être en forme : l'âme aperçoit un triangle en général. Or, il y a contradiction que l'âme puisse avoir une modification en général. Il est donc impossible qu'une modification de l'âme soit représentative d'un triangle en général ; mais cet argument est si peu concluant, que j'en nie la conclusion, après en avoir accordé la majeure et la mineure.

J'en dis autant d'un autre qu'il a joint à celui-là, et qu'il a mis tout à fait en forme.

« Il est évident que toute modalité d'un être particulier ne peut être générale. Or, je pense à un cercle en général : la réalité objective de ma pensée, c'est un cercle en général.

Donc la réalité objective, ou l'idée de ce cercle, ne peut être une modalité particulière de mon esprit. Je ne puis pas deviner ce qu'il plaira à M. Arnauld de nier dans cet argument. »

RÉPONSE. — Cela veut dire qu'il a cru cet argument si bon et si concluant, qu'il s'est imaginé qu'on n'y pourrait pas trouver de réponse. Mais c'est par une raison tout opposée qu'il n'aurait jamais deviné la réponse que j'y ferais. C'est qu'il est si méchant, que, comme je l'ai déjà dit, j'en accorde la majeure et la mineure, et j'en nie la conclusion. Or, c'est ce qu'assurément il n'aurait jamais deviné : car il aurait fallu pour cela qu'il eût eu assez mauvaise opinion de lui-même pour se croire capable de faire de si pitoyables raisonnements, qu'on en puisse tout accorder en niant la conclusion, et en même temps d'en juger si mal que de les croire indissolubles. Mais, pour lui épargner la peine de se fatiguer inutilement pour mettre celui-ci en meilleure forme, afin de le rendre convaincant, je vous supplie, Monsieur, de l'avertir que ce qu'il voudrait montrer par là est incapable d'être prouvé par quelque argument que ce soit; parce qu'il est si faux qu'un triangle en général ne puisse être représenté par une modification singulière de mon esprit, qu'il est impossible que cela soit autrement. Car un triangle en général ne peut être ailleurs que dans notre esprit, selon cette maxime commune des philosophes : *Universalia sunt tantum in mente*. Et il n'est en notre esprit que par la perception qu'il a d'un triangle en général qu'il s'est formée lorsqu'il a considéré un espace terminé par trois lignes droites, en faisant abstraction, si elles sont toutes trois égales, ou s'il y en a seulement deux d'égales, ou si elles sont toutes trois inégales; et faisant aussi abstraction si tous les trois angles sont aigus, ou s'il n'y en a que deux d'aigus, le troisième étant droit ou obtus. Or, il n'y a que l'esprit qui puisse faire ces abstractions; et ainsi le triangle en général ne pouvant être dans la nature, il ne saurait être

qu'objectivement dans l'esprit, c'est-à-dire dans la perception que l'esprit a d'un triangle en général. Or, notre esprit ne peut avoir que des perceptions singulières (comme votre ami le reconnaît). C'est donc dans des perceptions singulières que le triangle en général doit être objectivement contre ce qu'il soutient dans sa conclusion.

Quatrième argument. — Il consiste à prouver, par un grand nombre de passages de saint Augustin, que nous ne sommes pas notre lumière[1]. Et voici comme il prétend démontrer par là que nos perceptions, qui sont des modifications de notre âme, ne sont pas représentatives de leurs objets.

« Soutenant, comme vous faites, que les modalités de notre âme (c'est-à-dire les perceptions qu'elle a des objets) sont essentiellement représentatives, vous dites que vous êtes à vous-même votre lumière, votre sagesse, votre maître intérieur. Vous rendez à la puissance de Dieu l'honneur qui lui est dû, si vous reconnaissez que vous n'êtes pas la cause de votre lumière ; mais vous ne rendez pas l'honneur qui est dû à sa sagesse, en soutenant que vos modalités sont essentiellement représentatives de la vérité, en soutenant qu'elles sont *réellement* et *formellement* la lumière qui vous éclaire. » Ces deux mots, *réellement* et *formellement*, sont en italique, pour montrer que c'est sur cela qu'on fait fort. »

Réponse. — Pour philosopher avec justesse, il ne faut point sauter de question en question, mais demeurer ferme dans celle qu'on examine. Et ainsi, comme il ne s'agit ici que de savoir si nos perceptions, qu'on ne peut nier être

[1] C'est inutilement qu'il rapporte tous ces passages de saint Augustin puisqu'ils ne regardent en aucune sorte ce de quoi il s'agit ici, qui est de savoir si les perceptions que j'ai d'un nombre, d'un carré, d'un corps, d'un esprit, de Dieu, qu'on ne peut nier être des modifications de notre âme, sont représentatives de ces objets. On peut voir saint Thomas, lib. I, q 84 à 5, où il prétend que ce que dit saint Augustin, que nous voyons les choses immatérielles dans les raisons éternelles, se doit entendre *causaliter et non objective*.

des modalités de notre âme, sont représentatives des objets, on ne doit entendre par le mot de *lumière*, dans le reproche que l'on me fait très-mal à propos, *de ne vouloir pas que Dieu soit notre lumière*, que celle qui consiste dans la perception des objets; et il n'est point du tout question de la lumière qui consiste dans la connaissance des vérités complexes, qui ne se trouvent que dans les jugements qu'elle fait ensuite de la perception des objets, ni des vérités pratiques qui nous sont nécessaires pour la conduite de notre vie; et à l'égard de ces deux dernières sortes de vérités, il serait aisé de montrer qu'il n'y a peut-être point de philosophe chrétien qui ôte plus à Dieu la gloire d'être notre lumière que celui qui fait ce reproche aux autres.

Cela étant supposé, voyons comment il prouvera qu'en soutenant, comme je fais, que la perception d'un nombre, d'un carré, d'un corps, d'un esprit, de l'Être parfait, est la représentation formelle d'un nombre, d'un carré, d'un corps, d'un esprit, de l'Être parfait, c'est-à-dire à Dieu : *Vous n'êtes pas ma lumière, mais c'est moi qui suis ma lumière à moi-même*. Il n'ose pas nier que je n'avoue que *c'est Dieu qui est la cause de ma lumière ;* mais il prétend que cela ne suffit pas ; parce qu'il lui plaît de s'imaginer, qu'à la vérité c'est rendre à Dieu l'honneur qui est dû à sa puissance, que de reconnaître, par exemple, comme fait M. Descartes touchant la perception de Dieu, « que si nous venons à rechercher la cause qui fait qu'elle est en nous, après avoir considéré combien sont immenses les perfections qu'elle nous représente, nous sommes contraints d'avouer que nous ne saurions la tenir que d'un être très-parfait, c'est-à-dire de Dieu ; » mais que si nous en demeurons là, nous manquons à rendre l'honneur qui est dû à sa sagesse, qu'on ne lui peut rendre, si on l'en croit, tant qu'on pensera, comme l'a pensé M. Descartes, et comme le pensent avec lui tout ce qu'il y a de philosophes raisonnables dans le monde, que la perception de l'Être parfait que nous tenons de Dieu, est

notre lumière formelle, en ce qu'elle est la représentation formelle de l'Être parfait, et que c'est ce par quoi nous apercevons *réellement* et *formellement* ses perfections infinies, quoique nous ne les comprenions pas.

Est-ce donc que les philosophes méditatifs s'imaginent qu'ils n'auront qu'à revêtir d'un air de spiritualité les pensées les plus bizarres et les plus absurdes, pour les faire recevoir à tout le monde? Il prend lui-même, pour la même chose, que *nos modalités* (c'est-à-dire nos perceptions) *soient représentatives de la vérité* (c'est-à-dire de leurs objets), *et qu'elles soient réellement et formellement la lumière qui nous éclaire*. Or, le premier est indubitable, comme je l'ai fait voir; le second l'est donc aussi. Il faut seulement prendre garde à l'équivoque de ces termes : *la lumière qui nous éclaire*, et se souvenir que c'est *formellement* et non pas *causalement*, puisque lui-même a opposé l'un à l'autre. Souffrez donc, Monsieur, que je vous dise que cette grande preuve se réduit à un galimatias inintelligible; car c'en est un sans doute de nous venir dire gravement, que ce n'est pas rendre à la sagesse de Dieu l'honneur qui lui est dû; que de soutenir ce qui ne peut être nié sans extravagance, que la perception d'un carré est représentative d'un carré; que la perception de l'Être parfait est représentative de l'Être parfait; et c'est y ajouter une nouvelle brouillerie, que d'exprimer la même chose en ces termes plus mystérieux : « Que c'est manquer à rendre l'honneur qui est dû à la sagesse divine, de soutenir que ces mêmes perceptions sont réellement et formellement la lumière qui nous éclaire; » c'est-à-dire qu'elles sont la cause formelle qui fait que notre âme aperçoit tels et tels objets : ce qu'on ne saurait nier sans abrutir notre âme, pour parler ainsi, et la priver d'intelligence; puisque ce serait vouloir que ce ne fût pas elle qui aperçût les objets, mais que ce fût la sagesse divine qui les aperçût pour elle (comme l'a cru Averroès de son Intellect universel); n'étant pas possible que, si c'est notre âme qui les

aperçoit, elle les aperçoive sans en avoir les perceptions, ni que ces perceptions soient autre chose que la cause formelle qui les lui fait apercevoir.

Cela se comprendra mieux par la comparaison de ce que Dieu fait dans notre volonté, pour nous rendre saints, avec ce qu'il fait dans notre entendement pour nous éclairer; car on n'oserait dire qu'il soit plutôt l'auteur de notre lumière que de notre sainteté. Cependant, on ne peut nier que ce qui nous rend *formellement* et *réellement* saints, ne soient les bonnes dispositions de notre volonté qu'il forme en nous par sa grâce, et on ne pense pas que l'auteur de la Réponse fît difficulté d'avouer que ces bonnes dispositions de notre volonté sont des modifications de notre âme. Qu'il cherche donc ce qu'il aurait à répondre à un homme qui lui ferait sur cela un argument semblable au sien et qui lui dirait : Vous rendez à la puissance de Dieu l'honneur qui lui est dû, si vous reconnaissez que vous n'êtes pas à vous-même la cause de votre sanctification, et que c'est Dieu qui vous sanctifie, en formant dans votre cœur, par l'efficace de sa grâce, ce saint amour qui fait toute la sainteté du chrétien. Mais vous ne rendez pas l'honneur qui est dû à sa sainteté incréée, en soutenant, comme vous faites, que ce sont vos modalités qui sont votre sainteté réelle et formelle, c'est-à-dire, qui sont la cause formelle de ce que vous êtes saint. Pourquoi donc n'avouez-vous pas, pour rendre un égal honneur à la puissance de Dieu et à sa sainteté, que c'est sa puissance qui est la cause efficiente de votre sainteté, et que c'est sa sainteté infinie qui en est la cause formelle?

Je vous dirais, Monsieur, que j'attends la réponse qu'il ferait à cet argument pour y conformer la mienne, si je ne croyais avoir tellement renversé cette fausse spiritualité, que je ne saurais douter que toutes les personnes raisonnables n'en soient satisfaites.

Troisième considération. — La troisième considération est d'une autre nature : c'est qu'on ne saurait proposer son

bizarre sentiment, de la vue des corps dans sa chimérique *étendue intelligible infinie*, tel qu'il est en effet, et qu'il le représente lui-même dans ce dernier livre, qu'il ne soit regardé, par tous les gens d'esprit de toutes sortes de conditions, hors quelques initiés dans les mystères de l'école des méditatifs, pour une des plus grandes absurdités qui aient jamais été proposées dans le monde. Pour le faire voir plus clairement, je n'ai, Monsieur, qu'à vous faire le récit d'une conversation qui m'a été rapportée en ces termes :

Un jeune abbé, grand disciple de l'auteur de *la Recherche de la Vérité*, étant allé rendre visite à un duc, qui a beaucoup d'esprit et de vertu, et que l'on sait avoir de la curiosité pour les nouvelles découvertes dans les sciences, il le trouve en conversation avec trois ou quatre de ses amis, entre lesquels il y avait un docteur de Sorbonne, qui passe pour être fort bon théologien, mais qui sait aussi fort bien la philosophie de M. Descartes. Le duc avait sur sa table le livre *des Vraies et des Fausses Idées,* et l'entretien était tombé sur l'opinion du P. Malebranche, qui y est combattue, *que nous voyons toutes choses en Dieu*. C'est pourquoi, après les premiers compliments, le duc dit à l'abbé qu'il était arrivé fort à propos, et qu'il obligerait beaucoup toute la compagnie, s'il leur voulait expliquer la véritable doctrine du P. Malebranche sur cette question, parce que tout le monde ne convenait pas de son vrai sens : les uns l'entendent d'une manière, les autres d'une autre. Il s'excusa d'abord, mais enfin il se rendit aux instantes prières qu'on lui en fit, et commença de la sorte :

Pour vous bien faire entendre ce qui a fait croire à notre maître, que nous ne pouvons voir les corps qu'en Dieu, il faut reprendre la chose de plus haut, et établir en général la nécessité que nous avons de certains êtres représentatifs, distingués des perceptions, pour voir les choses matérielles ; or voici comment il l'établit.

« Je crois que tout le monde demeure d'accord que nous

ne voyons point les objets qui sont hors de nous [1] en eux-mêmes. Nous voyons le soleil, les étoiles, et une infinité d'objets hors de nous, et il n'est pas vraisemblable que l'âme sorte du corps, et qu'elle aille, pour ainsi dire, se promener dans les cieux, pour y contempler ces objets. Elle ne les voit donc point en eux-mêmes, et l'objet immédiat de notre esprit n'est pas le soleil, mais quelque chose d'intimement uni à notre âme. » C'est ce que nous appelons dans notre école, *idée*, ou *être représentatif*.

Mais il faut remarquer que, quand nous disons, « que nous ne pouvons apercevoir les choses qui sont hors de nous, que par le moyen des idées, c'est, supposé que ces choses ne lui puissent être intimement unies. Il y en a de deux sortes : de spirituelles et de matérielles. Pour les spirituelles, il y a apparence qu'elles peuvent se découvrir à notre âme sans idée, et par elles-mêmes. » Mais si nous nous arrêtons aux choses matérielles, il est clair qu'elles ne peuvent être vues que par des idées ; c'est-à-dire par des êtres représentatifs, distingués des perceptions. « Car certainement, elles ne peuvent s'unir à notre âme, parce qu'étant étendues, et l'âme ne l'étant pas, il n'y a point de proportion entre elles. Outre que nos âmes ne sortent point du corps pour mesurer la grandeur des cieux, et par conséquent elles ne peuvent voir les corps du dehors, que par les idées qui les représentent. C'est de quoi tout le monde doit tomber d'accord. »

Remarquez bien, Messieurs, ces deux raisons de la nécessité des êtres représentatifs pour voir les corps. L'une, qu'étant étendus, et l'âme ne l'étant point, ils ne peuvent être intimement unis à l'âme. L'autre, parce qu'il y en a de fort éloignés du lieu où est l'âme ; c'est-à-dire de notre corps, et que notre âme n'en sort pas pour les aller voir.

Après avoir ainsi établi que notre âme ne peut voir les

[1] Il y a *par eux-mêmes*, dans *la Recherche de la Vérité*, p. 188 : mais ce mot est équivoque, et il reconnait dans la page 173 et 202 de la Réponse que cela veut dire *en eux-mêmes*.

corps que par des êtres représentatifs, voici comment cela nous a fait découvrir qu'on ne les pouvait voir qu'en Dieu. Nous avons considéré qu'il « fallait nécessairement que ces êtres représentatifs, ou idées, fussent en nous en l'une de ces manières : 1°. ou parce qu'elles nous seraient venues de ces mêmes corps ou objets ; 2°. ou parce que notre âme a la puissance de les produire ; 3°. ou parce que Dieu les a créés avec elle en la créant ; ou qu'il les produit toutes les fois qu'elle pense à quelque objet ; 4°. ou parce que l'âme a en elle-même toutes les perfections qu'elle voit dans ces corps ; 5°. ou enfin, parce que notre âme est unie avec un être tout parfait, et qui renferme généralement toutes les perfections des êtres créés. »

Or nous avons trouvé des difficultés insurmontables dans les quatre premières manières : d'où nous avons conclu qu'il ne nous restait que la dernière, qui est, qu'il fallait que ce fût Dieu qui fût l'être représentatif, intimement uni à notre âme, dans lequel nous voyons toutes les choses matérielles.

Nous avons eu plus de peine à découvrir comment cela se faisait ; et ce que nous pourrions trouver en Dieu, qui pût être, à notre égard, l'*idée des corps ;* c'est-à-dire, l'*être représentatif,* dans lequel nous voyons les choses matérielles. Mais enfin, nous nous sommes déterminés à dire que c'est l'*étendue intelligible infinie :* ce que nous expliquons en cette manière.

« Dieu renferme en lui-même une étendue intelligible infinie : car Dieu connaît l'étendue puisqu'il l'a faite, et il ne la peut connaître qu'en lui-même. Ainsi, comme l'esprit peut apercevoir une partie de cette étendue intelligible, que Dieu renferme, il est certain qu'il peut apercevoir en Dieu toutes les figures ; car toute étendue intelligible finie est nécessairement une figure intelligible, puisque la figure n'est que le terme de l'étendue. De plus, cette figure d'étendue intelligible et générale, devient sensible et particulière par la couleur, ou par quelque autre qualité sensible, que l'âme y

attache ; car l'âme répand presque toujours sa sensation sur l'idée qui la frappe vivement. Ainsi, il n'est point nécessaire qu'il y ait en Dieu de corps sensibles, ou de figures dans l'étendue intelligible, afin que l'on en voie en Dieu, ou afin que Dieu en voie, quoiqu'il ne considère que lui-même. Si l'on conçoit aussi qu'une figure d'étendue intelligible, rendue sensible par la couleur, soit prise successivement des différentes parties de cette étendue infinie ; ou si l'on conçoit qu'une figure d'étendue intelligible puisse tourner sur son centre, ou s'approcher successivement d'une autre, on aperçoit le mouvement d'une figure sensible ou intelligible, sans qu'il y ait même de mouvement dans l'étendue intelligible.... Mais, quoique nous ne voyions que l'étendue intelligible, immobile ou non, elle nous paraît mobile à cause du sentiment de couleur, ou de l'image confuse qui reste après le sentiment, laquelle nous attachons successivement à diverses parties de l'étendue intelligible, qui nous sert d'idée lorsque nous voyons, ou que nous imaginons le mouvement de quelque corps. On peut comprendre par les choses que je viens de dire, pourquoi on peut voir le soleil intelligible, tantôt grand, tantôt petit, quoiqu'il soit toujours le même à l'égard de Dieu : car il suffit pour cela, que nous voyions tantôt une plus grande partie de l'étendue intelligible, et tantôt une plus petite, et que nous ayons un sentiment vif de lumière pour attacher à cette partie d'étendue. Or comme les parties de l'étendue intelligible sont toutes de même nature, elles peuvent toutes représenter quelque corps que ce soit. Il ne faut pas s'imaginer que le monde intelligible ait un tel rapport avec le monde matériel et sensible, qu'il y ait, par exemple, un soleil, un cheval et un arbre ; et que tous ceux qui voient le soleil, voient nécessairement ce prétendu soleil intelligible. Toute étendue intelligible pouvant être conçue circulaire, ou avoir la figure intelligible d'un cheval ou d'un arbre ; toute étendue intelligible peut servir à représenter le soleil, un cheval, un arbre, et par conséquent être soleil,

cheval, arbre du monde intelligible, et devenir même soleil, cheval, arbre visible et sensible, si l'âme a quelque sentiment, à l'occasion des corps pour attacher à ces idées. »

Vous nous dites-là d'étranges choses, M. l'abbé, s'écria un homme d'esprit de la compagnie, qui n'avait point lu le livre de *la Recherche de la Vérité*. Est-ce donc qu'il y a en Dieu une étendue intelligible infinie, dans laquelle on puisse distinguer différentes parties, les unes plus grandes et les autres plus petites, quoiqu'elles soient toutes de même nature? Cela peut-il être en Dieu, sans qu'il soit étendu, et être étendu, sans être corporel? puisque j'ai ouï dire, que, selon vous autres cartésiens, l'essence du corps ou de la matière, consiste dans l'étendue, et qu'ainsi, corps, matière et étendue, ne signifient que la même chose.

Je pourrais, reprit l'abbé, vous empêcher de tirer ces conséquences, en vous disant que cette *étendue intelligible infinie*, n'est autre chose que l'idée que Dieu a de l'étendue; et en effet, notre maître l'appelle souvent ainsi; car il dit, que cette étendue intelligible *est l'archétype, ou l'idée par laquelle Dieu connaît tous les objets matériels, et sur laquelle il les a formés*. Il prend souvent pour la même chose, l'*étendue intelligible, l'idée de l'étendue, et ce qu'il y a en Dieu qui représente l'étendue* : et c'est ce qui lui a fait dire, que *Dieu voit les corps par les idées qu'il en a, lesquelles idées sont l'essence même de Dieu*. Mais, pour vous dire le vrai, car je suis sincère, si cela explique quelque chose de notre sentiment, il ne l'explique pas tout entier, et il me paraît que, quand nous nous servons de ces expressions, c'est plutôt pour le cacher aux profanes qui en pourraient abuser, que pour le découvrir entièrement. Nous disons donc, quand nous voulons parler clairement, que, *lorsque nous pensons à dire des espaces immenses,* tels que sont ceux que l'on conçoit ordinairement hors du monde quand on le conçoit borné, nous ne voyons pas seulement *des modifications infinies, mais une substance infinie*. Or il ne peut y avoir hors du monde de substance

créée; ces espaces immenses sont donc nécessairement la *substance divine;* c'est-à-dire, qu'ils sont Dieu.

Pour bien entendre cela, il faut considérer ce que la sagesse éternelle a répondu à notre maître à ce sujet[1] : « Tu dois distinguer deux espèces d'étendues ; l'une intelligible, l'autre matérielle. L'étendue intelligible est éternelle, immense, nécessaire : c'est l'immensité de l'être divin.... C'est par cette étendue intelligible que tu connais ce monde visible ; car le monde que Dieu a créé est invisible par lui-même.... L'autre espèce d'étendue est la matière dont le monde est composé. Bien loin que tu l'aperçoives comme un être nécessaire qu'il n'y a que la foi qui t'apprenne son existence. Ce monde a commencé et peut cesser d'être ; il a certaines bornes qu'il peut ne point avoir. Tu penses le voir, et il est invisible : tu lui attribues ce que tu aperçois, lorsque tu ne vois rien qui lui appartienne. »

J'avoue, dit le duc, que cela me donne une notion bien plus nette de l'*étendue intelligible infinie,* que je n'en avais eu jusqu'ici : car je reconnais par là que c'est une vraie *étendue,* une *étendue formelle,* qui n'est différente de l'étendue que vous appelez matérielle, que parce que la première est *nécessaire, immense, éternelle;* au lieu que l'autre a pu n'être point; qu'elle est bornée, et qu'elle a été créée dans le temps : si ce n'est qu'on y doit mettre encore cette différence que la première, que vous appelez intelligible, est pénétrable et immobile, au lieu que l'autre est impénétrable et mobile. Et ainsi je ne vois point que cette *étendue intelligible infinie,* que vous dites être l'immensité de l'être divin, soit différente de l'espace des gassendistes, qu'ils disent aussi être une étendue, *nécessaire, immense, éternelle, pénétrable* et *immobile :* mais ils ne disent pas que ce soit Dieu. Ils prétendent seulement, si je m'en souviens bien, que l'espace et le temps sont deux sortes d'êtres qui n'ont rien de commun

[1] Méditation IX, 9.

avec les autres. Quoi qu'il en soit, puisque vous nous avez appris que cette *étendue intelligible infinie*, est *l'immensité de Dieu*, nous pourrons à l'avenir prendre indifféremment ces deux mots l'un pour l'autre.

Mais, laissant à M. le docteur que voici, à nous dire son sentiment sur cette nouvelle explication de l'immensité de Dieu, qui me paraît bien grossière et bien charnelle, je prie M. l'abbé de nous dire, s'il croit de bonne foi tous ces paradoxes que son maître a pris pour des réponses de la sagesse éternelle : « que nous pensons voir le monde matériel que Dieu a créé, mais que nous nous trompons, parce que le monde matériel est invisible, et que nous avons tort de lui attribuer ce que nous voyons, parce que nous ne voyons rien qui lui appartienne. »

Ne doutez point, repartit l'abbé, que je ne sois très-persuadé de ce que vous appelez des paradoxes : et ce n'est que faute d'attention que vous rejetez des vérités qui paraissent si claires à tous les *esprits attentifs* [1]. Car enfin, quoi que vous puissiez dire, *si nous y prenons bien garde, le corps matériel que nous animons n'est pas celui que nous voyons lorsque nous le regardons ; je veux dire, lorsque nous tournons les yeux du corps vers lui : c'est un corps intelligible que nous voyons.* Il en est de même de tous les autres corps que Dieu a créés : car, comme je vous ai déjà dit : Le *soleil, par exemple, que l'on voit, n'est pas celui que l'on regarde. Le soleil, et tout ce qu'il y a dans le monde matériel, n'est pas visible en lui-même. L'âme ne peut voir que le soleil auquel elle est immédiatement unie, qui est le soleil intelligible.*

Le docteur prit la parole à cet endroit. Obligez-moi, dit-il à l'abbé, de nous dire encore une fois, ce que vous entendez par ces corps intelligibles, que nous voyons par les yeux de notre esprit, que vous distinguez des corps matériels, vers lesquels nous tournons les yeux, mais que nous ne voyons

[1] *Recherche de la Vérité.*

point, parce qu'ils sont, à ce que vous prétendez, invisibles et inintelligibles en eux-mêmes?

J'entends, dit l'abbé, comme je vous l'ai déjà marqué, une partie quelconque de l'étendue intelligible, taillée et formée comme elle le doit être pour être semblable au corps vers lequel je tourne les yeux, à laquelle mon âme applique la sensation de la couleur, que Dieu lui a donnée à l'occasion du corps matériel qui est devant moi. Voilà ce que nous appelons les corps intelligibles, que notre âme peut seule apercevoir, parce que les autres ne lui peuvent être intimement unis.

Cela me donne, dit le docteur, une plaisante pensée. Je me représente l'effroyable armée des Turcs devant Vienne, et une autre fort nombreuse de chrétiens qui la vient attaquer. Nous autres grossiers, nous aurions cru que les chrétiens apercevaient les Turcs, et les Turcs les chrétiens; mais M. l'abbé nous fait bien voir que c'est en juger comme le peuple qui n'a pas soin de rentrer en soi-même, pour écouter le maître intérieur. Il nous apprend que les chrétiens n'apercevaient qu'un nombre prodigieux de Turcs intelligibles couverts de turbans et de vestes intelligibles, dont plusieurs étaient montés sur des chevaux intelligibles, et le reste de même; c'est-à-dire, comme il nous le vient d'expliquer, un nombre innombrable de parties quelconques de l'étendue intelligible, qui est l'immensité de l'être divin, taillées et formées en Turcs, en vestes, en turbans, en chevaux, en tentes, auxquelles l'âme de chacun des spectateurs appliquait les sensations des couleurs convenables, qu'elle avait reçues de Dieu à l'occasion des Turcs invisibles, des turbans invisibles, des chevaux invisibles, des tentes invisibles, qui étaient devant ses yeux.

Il voulait poursuivre, mais M. l'abbé l'interrompit, ne trouvant pas bon qu'on tournât en raillerie une doctrine qui lui paraissait si avantageuse à la religion, en ce qu'elle montre, d'une manière admirable, l'union de nos esprits avec Dieu, et la dépendance qu'ils ont, non-seulement de sa

puissance, mais aussi de sa sagesse. Cela suffit, Monsieur, lui dit-il, tout ce que vous ajouteriez ne serait que la même chose. Mais permettez-moi de vous dire que la doctrine que je vous ai expliquée[1] « me paraît si conforme à la religion, que je me crois indispensablement obligé de la soutenir autant qu'il me sera possible. J'aime mieux qu'on m'appelle visionnaire, qu'on me traite d'illuminé, et qu'on dise de moi tous ces bons mots que l'imagination, qui est toujours railleuse dans les petits esprits, a de coutume d'opposer à des raisons qu'elle ne comprend pas, ou dont elle ne peut se défendre, que de demeurer d'accord » que notre esprit puisse apercevoir autre chose que des corps intelligibles; puisque les matériels sont incapables d'être connus en eux-mêmes, ne pouvant être intimement unis à notre âme.

Hé bien! Monsieur (reprit le docteur un peu piqué de ce qu'on le traitait de petit esprit), je le veux bien; ne raillons point, parlons sérieusement. On ne le peut faire davantage qu'en opposant à vos nouvelles pensées les oracles du Saint-Esprit. Vous nous voulez persuader que « le monde matériel est invisible; que nous nous trompons quand nous pensons voir les ouvrages de Dieu, au lieu que nous ne voyons que l'étendue intelligible qui est Dieu même. » D'où vient donc que l'Écriture nous dit le contraire, et qu'elle nous parle toujours des créatures de Dieu comme étant visibles, et comme capables de nous servir de degrés pour arriver à la connaissance des grandeurs invisibles de Dieu? Saint Paul nous assure l'un et l'autre dans l'Épître aux Hébreux, XI, 4: « C'est par la foi que nous savons que le monde a été fait par la parole de Dieu, et que tout ce qui est *visible* a été formé, n'y ayant rien auparavant que d'invisible: » ou, selon le grec, « de sorte que les choses *visibles* n'ont point été premièrement formées d'autres choses visibles, » comme elles sont maintenant. N'est-ce pas le monde matériel que

[1] *Recherche de la Vérité.*

Dieu a créé par sa parole? Pourquoi donc l'Écriture nous dit-elle que la création du monde est la création des choses visibles, si *le monde matériel est invisible,* comme on a la hardiesse de nous le faire dire par la sagesse éternelle? Le même apôtre, dans l'Épître aux Romains, I, 20 : « Les grandeurs invisibles de Dieu deviennent comme visibles, en se faisant connaître par ses ouvrages, depuis la création du monde. » Ce n'est donc pas, selon saint Paul, l'*étendue intelligible,* que l'on nous dit être Dieu même, que nous voyons en pensant voir ses ouvrages, qu'il appelle *visibles* dans une autre Épître, et qui le sont en effet, qui nous servent à découvrir, par leur visibilité, l'invisibilité des grandeurs de Dieu; tant les idées que nous donne l'Écriture sur ce sujet, sont opposées à celles de cette nouvelle philosophie.

Mais je vous supplie, dit-il à M. le duc, de me faire donner le livre de la Sagesse. On le lui donna de la nouvelle traduction, et il y lut ces paroles du chapitre 13, I : « Tous les hommes qui n'ont point la connaissance de Dieu ne sont que vanité. Ils n'ont pu comprendre, par les biens *visibles*, celui qui est souverainement; et ils n'ont point reconnu le Créateur par la considération de ses ouvrages. Mais ils se sont imaginé que le feu, ou le vent, ou l'air le plus subtil, ou la multitude des étoiles, ou l'abîme des eaux, ou le soleil et la lune, étaient les dieux qui gouvernaient tout le monde; que s'ils les ont crus des dieux, parce qu'ils ont pris plaisir d'en voir la beauté, qu'ils conçoivent de là combien celui qui en est le dominateur doit être encore plus beau : car c'est l'auteur de toute beauté qui a donné l'être à toutes ces choses. Ainsi, la grandeur et la beauté de la créature peuvent faire connaître et rendre en quelque sorte visible le Créateur. » Et on nous vient dire que la beauté de la créature ne se voit point, « que le monde matériel est invisible, et que c'est par erreur que nous lui attribuons ce que nous apercevons, lorsque, pensant voir ce monde matériel, qui

l'ouvrage de Dieu, nous ne voyons rien qui lui appar-
tienne. »

L'abbé, se voyant poussé, demanda un mot d'audience pour expliquer en quelle manière il avait dit que nous ne voyons pas les corps que Dieu a créés. C'est, dit-il, que nous ne les voyons pas *en eux-mêmes*; et en cela nous ne disons que ce que disent avec nous les philosophes de l'école qui admettent les *espèces*, qu'ils appellent *impresses*, qui sont des entités représentatives distinguées des perceptions. Car ils soutiennent, comme nous, qu'on ne voit point les corps immédiatement, mais seulement médiatement, par le moyen des *espèces*. On pourrait donc leur faire les mêmes instances que vous nous faites.

Quand cela serait, reprit le docteur, ce ne vous serait pas un grand avantage, puisque tous ceux qui philosophent avec justesse doivent reconnaître qu'en cela ceux dont vous parlez sont dans l'erreur. Or, l'erreur d'un homme ne peut jamais justifier celle d'un autre. Pardonnez-moi, néanmoins, monsieur, si je vous dis que votre cause n'est point la leur, et qu'ils ne se sont point jetés sur cela dans le même embarras que vous; car ils croient, aussi bien que tout le reste des hommes (hors ceux de votre nouvelle école), que nos perceptions sont les représentations formelles des objets auxquels nous pensons; mais ils se sont imaginé que d'autres entités représentatives, qu'ils appellent des *espèces impresses*, nous étaient nécessaires, afin que notre âme eût les perceptions des choses matérielles. Et ils n'ont erré qu'en admettant ces entités superflues; mais ils n'ont pas troublé la vraie notion de nos perceptions. C'est par une erreur semblable qu'ils ont cru qu'une pierre, que je veux jeter, ne pouvait continuer son mouvement, étant sortie de ma main, qu'elle n'eût reçu dans ma main une *vertu impresse*, distinguée du mouvement. En quoi ceux qui philosophent mieux qu'eux ne sont différents d'eux qu'en ce qu'ils rejettent cette *vertu impresse* comme superflue; mais ils sont

tout à fait d'accord ensemble pour ce qui est de reconnaître que cette pierre continue le mouvement qu'elle avait dans ma main lorsqu'elle en est séparée. Je dis de même que ces philosophes de l'école admettent une entité préalable à la perception des choses matérielles, laquelle M. Arnauld n'admet pas dans son livre *des Idées;* mais qu'ils sont d'accord avec lui, pour ce qui est de croire que lorsque notre âme a la perception des choses matérielles, cette perception les lui représente. C'est pourquoi ils se gardent bien de dire absolument que notre âme ne voit point les choses matérielles, mais seulement qu'elle ne les voit point immédiatement, c'est-à-dire qu'elle les voit et les aperçoit véritablement, mais que ce n'est pas sans avoir besoin, pour en avoir la perception, du secours de l'*espèce impresse.*

Or, ce n'a garde d'être là votre sentiment, puisque vous prenez pour le principe de votre doctrine, sans lequel vous avouez qu'elle ne saurait subsister, que nos perceptions, qui ne sont que des modifications de notre âme, ne sauraient être représentatives des objets de dehors, telles que sont les choses matérielles. Comment donc pourrions-nous les apercevoir ou immédiatement, ou médiatement, si nos perceptions ne nous les peuvent représenter?

Enfin, ce que vous nous avez dit avec tant d'emphase, « que le corps que nous animons n'est pas celui que nous voyons, mais que nous voyons seulement un corps intelligible, et que notre âme ne peut voir que le soleil intelligible auquel elle est immédiatement unie, » serait entièrement contre le bon sens et contre toutes les règles du langage humain, si cela ne voulait dire autre chose, sinon que nous avons besoin de voir les corps intelligibles pour voir les corps créés; mais que cela n'empêche pas que nous ne voyions véritablement les corps créés. Un exemple, Monsieur, vous en convaincra : Trouveriez-vous qu'un homme fût raisonnable qui dirait qu'on ne voit point les satellites de Saturne, qu'*ils sont invisibles*, et que ceux qui croient

les voir, ne voient que les verres de leurs lunettes; et qui, étant poussé sur cela comme ayant avancé une chose très-fausse et très-ridicule, prétendrait s'être bien justifié, en disant que tout ce qu'il a entendu par là est qu'on ne voit point sans lunettes ces satellites de Saturne? C'est ici la même chose, et vous ne sauriez prétendre, sans une absurdité visible, que ces propositions, tant de fois répétées et accompagnées de cet avertissement : *que l'on y prenne bien garde*, pour les faire mieux remarquer, que ces propositions, dis-je : *notre âme ne voit que les corps intelligibles; elle ne voit point le soleil matériel; elle ne voit point le corps même qu'elle anime*, ne veulent dire autre chose sinon qu'elle voit véritablement les corps réels, mais qu'elle ne les voit que par le moyen des corps intelligibles. Cette glose serait ridicule; et ainsi, Monsieur, il faut avouer de bonne foi que tout ce que vous pouvez dire, selon votre philosophie des idées, est que, dans un sens métaphorique et fort impropre, les corps que Dieu a créés, demeurant invisibles et inintelligibles, comme vous croyez qu'ils le sont par leur nature, sont censés être aperçus par notre âme; parce que les corps intelligibles, qui en sont seuls véritablement aperçus, sont semblables à ces corps réels, et que la vue qu'a notre âme des corps intelligibles, lui est d'un aussi grand usage pour les fonctions de la vie, que celle qu'elle aurait des corps réels. Car enfin, me direz-vous, quoique mon âme n'aperçoive qu'un feu intelligible, le feu réel ne laisse pas d'être la cause occasionnelle de la chaleur que je ressens quand je m'en approche; et quoiqu'à la levée du siége de Vienne, les chrétiens n'aperçussent que des Turcs intelligibles, quand les Polonais et les Allemands les perçaient de leurs épées, les Turcs réels n'en étaient pas moins bien tués.

Mais quand cela serait ainsi, sur quoi il y aurait bien des choses à dire, il n'en serait pas moins vrai que, selon votre système des *idées*, notre âme ne voit en aucune sorte les corps que Dieu a créés. Voici quelques exemples qui le feront voir :

On a appris à des sourds de naissance à connaître ce qu'on leur voulait dire quand on leur parlait, et à parler eux-mêmes, en leur faisant observer les mouvements de la bouche de ceux qui leur parlaient, qui se varient en diverses manières en prononçant les lettres et les syllabes. On peut donc dire que la connaissance des divers mouvements des lèvres, qu'ils ont par la vue, leur tient lieu de la perception des sons, qu'on ne peut avoir que par l'ouïe. Mais cela ne fait pas qu'on puisse dire qu'ils aient aucun sentiment des sons. On sait aussi qu'il y a eu un aveugle en Hollande, et un autre à Florence, qui discernaient, par l'attouchement, les corps que nous appelons blancs, noirs, verts, jaunes, rouges. C'est qu'ils avaient le tact des doigts si délicat, qu'ils pouvaient discerner les différentes inégalités de la surface de ces corps, qui fait rejaillir différemment les petits globules qui, causant différents mouvements dans la rétine et dans le cerveau, font par là que nous avons les sensations de ces différentes couleurs. Et ainsi la connaissance qu'ils avaient par l'attouchement, leur tenait lieu de celle qu'ils auraient eue par les yeux, s'ils avaient eu le sens de la vue; mais cela n'empêchait pas qu'il ne fût vrai qu'ils n'avaient aucune perception des couleurs. M. l'abbé appliquera facilement ces exemples à son paradoxe, *que nous pensons voir les corps réels lorsque nous ne voyons que les corps intelligibles*. Il dira, tant qu'il voudra, que ce dernier nous tient lieu de l'autre, et nous est de même usage : il sera toujours constant que, selon lui, notre âme n'aperçoit en aucune manière les corps que Dieu a créés; ce qui est aussi contraire à l'Écriture qu'au sens commun de tous les hommes.

L'Écriture, dit M. l'abbé, parle souvent selon les sentiments communs, et les hommes ne suivent que trop leurs préjugés. Mais, après tout, qu'avons-nous besoin de connaître les corps qui nous environnent pourvu que nous les sentions? *Est-ce que je ne puis m'approcher du feu, et m'en*

servir pour la conservation de ma vie, sans que je le connaisse? Ne suffit-il pas que je le sente?

Cela serait vrai, reprit le docteur, si nous n'étions que de simples automates; car nous voyons tous les jours des chiens qui s'approchent machinalement du feu, et s'en servent pour la conservation de leur vie, sans qu'ils le connaissent. Mais à qui persuaderez-vous que Dieu, nous ayant faits, non-seulement pour le connaître, mais pour être aussi les spectateurs de ses ouvrages, afin d'en prendre occasion de le louer, il nous suffise de nous en servir, comme les bêtes, pour la conservation de notre vie, sans que nous les connaissions?

Je passe néanmoins encore plus loin. *Vous dites qu'il ne vous est pas nécessaire de connaître le feu; qu'il suffit que vous le sentiez.* Et moi je vous soutiens que si ce que vous nous avez dit tantôt est véritable, vous le sentez aussi peu que vous le connaissez. Car qu'est-ce que sentir un corps? Arrêtons-nous au sens de la vue comme à celui que nous concevons le mieux. C'est le voir lumineux et coloré. Or, comment pouvons-nous voir un corps coloré, la couleur n'étant pas une modification des corps, mais de notre esprit? C'est en appliquant à un corps le sentiment de couleur, que Dieu nous donne pour le discerner plus facilement. Qui sont donc les corps que nous sentons par le sens de la vue? ce sont ceux à qui nous appliquons les sensations de la couleur ou de la lumière. Or, je me souviens très-bien qu'en nous expliquant votre philosophie des idées, vous nous avez fait entendre, en diverses manières, que c'était aux *corps intelligibles* que nous appliquions ces sensations. Car vous nous avez dit: « que notre âme apercevant une partie de l'étendue intelligible, cette partie devient sensible par la couleur, ou par quelque autre qualité sensible que l'âme y *attache*[1]. » Vous nous avez dit: « que, pour voir le soleil intelligible, tantôt grand et tantôt petit, il suffit que nous voyions tantôt une

[1] *Recherche de la Vérité.*

plus grande partie de l'étendue intelligible, et tantôt une plus petite, et que nous ayons un sentiment vif de lumière, pour *attacher* à cette partie d'étendue. » Vous nous avez dit : « que toute étendue intelligible pouvait être soleil, cheval, arbre, visible et sensible, si l'âme a quelque sentiment à l'occasion des corps pour l'attacher à ses idées; » c'est-à-dire à ces parties quelconques de l'étendue intelligible. Ce sont donc les corps intelligibles, et non les corps que Dieu a créés, que nous sentons par le sens de la vue, ou par les autres sens, puisque ce n'est point aux corps réels, mais aux corps intelligibles, que notre âme, selon vous, attache le sentiment de la lumière, des couleurs et des autres qualités sensibles.

Mais ceci nous cause un étrange renversement dans les idées que la religion nous donne de Dieu et des créatures corporelles; car, en prenant le mot de visible dans son étroite signification, pour ce que nous apercevons par l'entremise de nos yeux, il n'y a point de chrétien qui ne fasse profession de croire que le Dieu que nous adorons est invisible, mais que le monde qu'il a créé est visible; et c'est ce qui nous fait dire que la sagesse éternelle, qui était invisible, s'est rendue visible en se faisant homme, et ce qui fait chanter à l'Église, que l'humanité de Jésus-Christ nous faisant connaître Dieu *visiblement*, c'est par ce Dieu rendu visible que nous sommes embrasés de l'amour des choses invisibles : *Ut dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur*. Mais tout cela est renversé par la nouvelle philosophie de M. l'abbé : car c'est Dieu en lui-même qui est visible, puisque nous appelons visible ce à quoi notre âme applique les sentiments de la lumière et des couleurs, et que, selon lui, c'est à des parties quelconques de l'étendue intelligible qu'on ne peut, dit-il, nier *sans impiété qui ne soit Dieu même*, que notre âme applique les sentiments de la lumière et des couleurs, lorsque, par erreur, nous pensons voir les choses matérielles; de sorte que Notre-

Seigneur, comme Dieu, avait toujours été vu avant son incarnation, puisque, selon lui, il est avec le Père et le Saint-Esprit, cette *étendue intelligible infinie* que tous les hommes voient lorsqu'ils pensent voir les corps réels; mais c'est à l'égard de son humanité qu'il a toujours été invisible, puisque ni sa sainte mère, ni saint Joseph, ni ses disciples, ni quelque homme que ce soit, ne l'ont jamais vu; n'ayant tous vu, au lieu de son humanité sainte, qu'une partie quelconque de l'étendue intelligible, rendue visible par le sentiment des couleurs qu'ils y appliquaient. Peut-on, Monsieur, s'imaginer rien de plus monstrueux que tout cela?

Je puis encore ajouter, qu'il faudrait résoudre une question que l'on fait en théologie, après saint Thomas et les saints Pères, d'une manière tout opposée à celle dont ces saints l'ont résolue. C'est de savoir si Dieu peut être vu par les yeux du corps? Ils répondent que non; et je viens de faire voir, Monsieur, que vous devez répondre que, non-seulement cela se peut, mais que nous voyons sans cesse Dieu par nos yeux corporels, puisque lorsque nous pensons voir des corps réels et matériels, nous n'en voyons que d'intelligibles qui sont des parties quelconques de l'étendue intelligible, qui est Dieu même, auxquelles notre âme applique les sentiments de la douleur qui est tout ce qui est requis, afin que l'on puisse dire que notre âme voit quelque chose par les yeux du corps.

Mais il ne faut pas s'étonner si on doit répondre autrement dans votre école à cette question que les saints Pères n'y ont répondu. Cela vient de ce qu'on y a des idées de la nature divine toutes contraires à celles qu'en avaient ces saints : car toute la raison que saint Thomas rend, pourquoi Dieu ne peut être vu par les yeux du corps, est qu'il n'est pas corporel, c'est-à-dire étendu. C'est la même qu'en rend aussi saint Augustin avant lui dans sa lettre à Italique [1].

[1] Ep. 92, al. 276.

C'est pourquoi on ne doit pas être surpris que, dans votre école, Dieu peut être vu des yeux du corps, puisque vous mettez des *espaces* et de *l'étendue* dans sa substance. Et ainsi, avouant comme vous faites, « qu'il faut que l'esprit ait l'idée de l'étendue, afin qu'il y attache, pour ainsi dire, le sentiment de couleur, de même qu'il faut une toile au peintre afin qu'il y applique ses couleurs, » cela n'empêche pas que vous ne croyiez que notre âme peut appliquer le sentiment de la couleur et de la lumière à la substance de Dieu même, comme les autres cartésiens veulent que notre esprit les applique aux corps sensibles; parce que vous voulez que cette substance divine soit infiniment étendue, en longueur, largeur et profondeur, comme saint Augustin le croyait avant sa conversion, ne pouvant alors concevoir qu'il pût y avoir de substance qui ne fût corporelle [1].

C'est donc à cela, dit le duc, qu'il faudrait principalement s'arrêter : s'il peut y avoir de l'étendue en Dieu, et une étendue dans laquelle on puisse désigner des parties plus grandes et plus petites?

Cela est vrai, Monsieur, dit le docteur; mais comme je trouve une infinité d'absurdités et de contradictions dans ce que vous a dit M. l'abbé de ces deux espèces d'étendue, l'une intelligible et l'autre matérielle dont on veut que la première soit Dieu même et que je n'en trouve pas moins dans la nouvelle imagination, qu'elle soit l'idée de la dernière; c'est-à-dire, que nous ne puissions apercevoir la matérielle que dans l'intelligible, il me semble qu'il est trop tard pour entamer ce discours, et qu'il vaut mieux le remettre à un autre jour. L'abbé y consentit et témoigna qu'il avait besoin d'un peu de temps pour penser aux difficultés qu'on lui avait proposées; mais qu'il espérait d'y satisfaire d'une manière que l'on en serait content. Je vous entends, dit le duc; c'est que vous êtes bien aise de consulter votre oracle

[1] *Conf.*, lib. VII, c. 1.

qui consultera pour vous le Verbe éternel. Chacun se mit à rire, et la compagnie se sépara. On ne m'a pas encore mandé ce qui s'est fait depuis, et quand je le saurais je n'en dirais rien ici : car il est temps, Monsieur, de finir cette longue lettre. Je ne vous en fais point d'excuses, ayant encore à vous fatiguer d'un plus long écrit ; mais que vous ne pourrez pas vous dispenser de lire, parce qu'on vous y prend pour juge entre deux amis, dont chacun se plaint de l'autre, comme ayant mal observé les règles de l'amitié. Je suis, etc.

Le 28 janvier 1684.

DÉFENSE. — CINQUIÈME PARTIE.

EXEMPLES REMARQUABLES QUI MONTRENT D'UNE PART COMBIEN L'AUTEUR DE LA RÉPONSE EST INJUSTE DANS SES REPROCHES PERSONNELS, ET DE L'AUTRE COMBIEN IL EST FAIBLE, CONFUS ET BROUILLÉ DANS SES RÉPONSES SUR LA MATIÈRE DES IDÉES.

PREMIER EXEMPLE. — *Faux principe : que les corps ne sont pas intelligibles par eux-mêmes ou en eux-mêmes. Que ma première démonstration l'a contraint de l'abandonner.*

Il n'y a rien dont l'auteur de la Réponse témoigne être plus choqué que de ce qu'on a cru avoir trouvé des sophismes dans ses ouvrages, et nous avons déjà vu qu'il en fait une des principales preuves du chagrin qu'il prétend que j'ai contre lui. Cependant, comme il ne saurait dire que j'aie rien mêlé d'offensant contre sa personne en découvrant les défauts de ses arguments, on ne peut dire aussi que je lui aie donné par là aucun légitime sujet de plainte. Tout ce qu'il avait à faire était de montrer que ses raisonnements étaient bons quoique, par défaut de lumière, je les eusse trouvés mauvais ; mais il ne pouvait, sans une injustice manifeste, prendre occasion de là de m'attribuer des *passions malignes et déréglées*. Il pourrait néanmoins avoir tort en cela sans que j'eusse raison dans le fond, et ainsi il est bon de voir si je l'ai repris mal à propos d'avoir employé de méchantes preuves pour établir sa doctrine.

Je n'ai trouvé que deux principes par lesquels il ait voulu nous persuader dans la *Recherche de la Vérité* que nous avons besoin d'*êtres représentatifs,* distingués des perceptions, pour connaître les choses matérielles : l'un, *que nous ne pouvons pas les connaître par elles-mêmes ;* l'autre, *que ce que nous connaissons doit être présent à notre esprit et y être intimement*

uni, et que les corps ne peuvent pas être présents et unis à notre âme en cette manière.

J'ai combattu le premier de ces deux principes par la première démonstration que voici, c'est dans le chap. 6 *des Idées :*

Première démonstration. — « Un principe qui n'est appuyé que sur une expression équivoque, qui n'est vrai que dans un sens qui ne regarde point la question qu'on veut résoudre par ce principe, et qui dans l'autre sens suppose, sans aucune preuve, ce qui est en question, doit être banni de la véritable philosophie.

« Or, telle est la première chose que l'auteur de la *Recherche de la Vérité* prend pour principe de ce qu'il veut prouver touchant la nature des idées. »

Supposant la majeure comme incontestable, voici comme j'ai prouvé la mineure.

« La mineure est bien facile à prouver ; ses paroles sont : *Tout le monde demeure d'accord que nous n'apercevons point les objets qui sont hors de nous par eux-mêmes.* L'équivoque est dans ces mots : *par eux-mêmes ;* car ils peuvent être pris en deux sens. Le premier, qu'ils ne se font point connaître à notre esprit par eux-mêmes, c'est-à-dire qu'ils ne sont point la cause que nous les apercevons et qu'ils ne produisent point, dans notre esprit, les perceptions que nous avons d'eux ; comme on dit que la matière ne se meut point de soi-même, ou par soi-même, parce qu'elle ne se donne point à soi-même son mouvement. Ce premier sens est vrai, mais il ne fait rien à la question qui est *de la nature des idées* et non pas de *leur origine*.... Il ne reste donc que le second sens dans lequel il a pu prendre ces mots, *par eux-mêmes*, en opposant *être connu par soi-même* (comme il croit que l'est notre âme quand elle se connaît) *à être connu par ces êtres représentatifs des objets, distingués des perceptions* dont nous avons déjà tant parlé. Or, les prenant en ce sens, c'est supposer visiblement ce qui est en question, avant que de l'avoir établi par aucune preuve ; et ce qu'il aurait reconnu sans peine devoir

être rejeté comme faux, ou au moins comme douteux, s'il l'avait examiné par ses propres règles, et s'il avait philosophé dans cette matière comme il a fait dans les autres; » ce que je fais voir dans le reste du chapitre.

L'auteur de la Réponse a été fort fidèle à rapporter tout ce chapitre; et, ce qui m'étonne, est qu'il n'ait pas cru que tous ceux qui le liraient n'y trouveraient rien que de convaincant. Mais il s'est imaginé qu'il les éblouirait par les deux défaites par lesquelles il a cru pouvoir s'échapper.

Première défaite. — « J'ai dit que tout le monde tombait d'accord que nous n'apercevons point les objets qui sont hors de nous par eux-mêmes; mais où M. Arnauld a-t-il vu que je l'ai pris pour principe de ce que je veux prouver touchant la nature des idées? »

Réponse. — Remarquez, Monsieur, qu'il ne nie pas qu'il aurait eu tort de prendre cela pour principe de ce qu'il avait à prouver touchant la nature des idées, c'est-à-dire touchant la nécessité des êtres représentatifs, distingués des perceptions, pour voir les choses matérielles; qu'il ne nie pas que cette proposition, *nous n'apercevons point les objets qui sont hors de nous par eux-mêmes,* n'ait deux sens; qu'il ne nie pas que, dans l'un, elle ne faisait rien à son sujet; et, qu'en le prenant dans l'autre, c'était *une pétition de principe,* mais qu'il est réduit à nier qu'il l'ait prise pour principe de ce qu'il nous voulait persuader touchant la nécessité de ces êtres représentatifs, et à me demander *où j'ai vu* qu'il l'ait prise pour principe. Il faut donc le lui dire : ç'a a été dans le titre de son premier chapitre de la deuxième partie de son troisième livre, joint à la première période de ce même chapitre.

Le titre est : *Ce qu'on entend par ses idées. Qu'elles existent véritablement et qu'elles sont* NÉCESSAIRES *pour apercevoir les objets matériels.* Il ne niera pas que, par le mot d'idées, il n'ait entendu ces êtres représentatifs distingués des perceptions; et, par conséquent, il ne peut aussi nier que son des-

sein ait été de prouver dans ce chapitre la nécessité de ces êtres représentatifs. Or, voici comme il le commence :

« Je crois que TOUT LE MONDE tombe d'accord que nous n'apercevons point les objets qui sont hors de nous par eux-mêmes. Nous voyons le soleil, les étoiles et une infinité d'objets hors de nous, et il n'est pas vraisemblable que l'âme sorte du corps pour contempler ces objets. Elle ne les voit DONC point par eux-mêmes, et l'objet immédiat de notre esprit lorsqu'il voit le soleil, par exemple, n'est pas le soleil, mais quelque chose qui est intimement uni à notre âme ; et c'est ce que j'appelle idée. »

Voilà où *j'ai vu* qu'ayant entrepris de prouver dans ce chapitre, *que nous avons besoin d'êtres représentatifs, qu'il appelle idées, pour voir les corps*, il y avait pris pour principe cette proposition : *Nous n'apercevons point les objets qui sont hors de nous par eux-mêmes*. Et c'est ce que verront tous ceux qui entendent le français, et qui savent que la particule *donc* est *illative ;* c'est-à-dire qu'elle signifie que l'on tire une conclusion de ce qui a été dit auparavant. Or, ce dont on tire une conclusion, en est appelé le *principe* dans le langage des philosophes.

Voici encore où j'ai vu qu'il a pris cette proposition, *les corps ne sont pas intelligibles par eux-mêmes,* pour le principe de ce qu'il voulait prouver, que nous avons besoin pour les voir d'êtres représentatifs, qu'il appelle *idées*. C'est dans le chapitre 6 du même livre, page 205, où il dit en propres termes : *On ne peut douter,* dit-il, *qu'on ne voie les corps avec leurs propriétés, par leurs idées* (c'est-à-dire par des êtres représentatifs). Et pourquoi n'en peut-on douter ? remarquez bien la raison qu'il en donne : *Parce que, n'étant pas intelligibles par eux-mêmes, nous ne les pouvons voir que dans l'être qui les renferme d'une manière intelligible.*

Ainsi, Monsieur, on ne peut douter que cette prétention, *qu'il n'a pas pris cela pour principe de ce qu'il voulait prouver touchant la nature des idées,* ne soit une pure défaite.

Et il est si vrai que ce n'a été que l'embarras où il s'est trouvé, qui l'a obligé d'y avoir recours, qu'en un autre endroit de sa réponse, il reconnaît qu'il a pris pour principe ce qu'il dit ici n'avoir pas pris pour principe. On ne peut le reconnaître plus clairement qu'il le fait en la page 202. *N'ai-je pas*, dit-il, *toujours marqué, que l'esprit ne pouvait connaître les corps en eux-mêmes : et n'est-ce pas pour cela que j'ai voulu qu'on les vît par l'étendue intelligible, qui est leur idée*. Rien peut-il être plus exprès? Et c'est ce qui nous fera encore voir combien la seconde défaite est misérable.

DEUXIÈME DÉFAITE. — « L'opinion des philosophes, que j'avais principalement dessein de réfuter, c'est : que l'âme voit les objets par des espèces expresses ou exprimées des impresses qu'impriment les objets, etc. Ne pouvais-je pas leur parlant, commencer par cette proposition : qu'on tombait d'accord, que nous n'apercevons point les objets qui sont hors de nous par eux-mêmes, puisque ces philosophes la reçoivent? »

RÉPONSE. — Il n'a osé rapporter ses propres paroles qui sont : *Tout le monde demeure d'accord, etc.*, de peur qu'on ne vît trop clairement, que c'est se moquer du monde, de vouloir que des paroles si générales ne signifiassent autre chose, sinon, que les philosophes, qu'il avait en vue de réfuter, et dont il ne parle point dans ce chapitre, demeuraient d'accord, etc. Mais cette défaite est entièrement ruinée par les deux passages que je viens de rapporter ; l'un de la *Recherche de la Vérité*, page 205 ; et l'autre, de sa réponse, page 202 : où il témoigne expressément, *qu'il a toujours marqué que l'esprit ne peut voir les corps en eux-mêmes, et que c'est pour cela qu'il les voit dans un être représentatif qui est l'étendue intelligible*.

TROISIÈME DÉFAITE. — « Quand j'aurais été assez ridicule pour supposer ce qui est en question... M. Arnauld n'aurait encore nul droit de prétendre avoir prouvé sa proposition à démontrer, qui est ; que notre esprit n'a point besoin, pour

connaître les choses matérielles, de certains êtres représentatifs distingués des perceptions : car il se pourrait faire fort facilement qu'un autre, plus habile que moi, convaincrait M. Arnauld, ou du moins toute la terre, que les modalités de l'âme ne sont point essentiellement représentatives. »

Réponse. — Je n'ai point dit qu'il fût *ridicule*, pour avoir supposé ce qui est en question; mais j'ai si bien montré qu''il l'a supposé, qu'il ne s'en est pu tirer que par les deux premières défaites, qui n'ont pas la moindre vraisemblance.

Celle-ci ne vaut pas mieux. Car j'ai fait ce que j'avais entrepris, si j'ai bien prouvé, qu'il avait employé, pour établir sa doctrine, le sophisme appellé *pétition de principe*, comme il paraît par la majeure qu'il a accordée, et par la conclusion qui le regarde en particulier. A quoi néanmoins on peut ajouter que ce que j'ai mis comme de surcroît, à la fin de ma démonstration, doit convaincre toutes les personnes raisonnables que comme presque tous les philosophes habiles croient aujourd'hui, que la supposition d'une forme substantielle, dans tous les corps, en la manière qu'on la conçoit dans l'école, est une invention de gens oisifs, on a la même raison de rejeter, comme une pure imagination, encore plus mal fondée, la supposition fantastique de ces *êtres représentatifs des corps*, qui ont été inventés par la même voie que les formes substantielles, et dont la notion est encore plus obscure et plus confuse que celle de ces formes.

Mais il se pourra faire facilement, nous dit-on, *qu'un autre homme plus habile que le P. Malebranche convaincra M. Arnauld, ou au moins toute la terre, que les perceptions qu'a notre âme des objets, ne sont pas représentatives de ces objets*. On l'attend donc cet habile homme, et nous sommes aussi disposés à nous rendre, quand il nous aura convaincus, qu'à ne point contester contre celui qui nous aura fait voir qu'il n'est pas vrai que le tout est plus grand que sa partie.

QUATRIÈME DÉFAITE. — « Enfin, quand personne ne pourrait donner des preuves qu'il ne réfutât, c'est une nouvelle manière de démontrer les propositions qu'on ne recevra jamais, que de conclure qu'une chose n'est pas, à cause que la preuve qu'on en donne ne vaut rien. »

RÉPONSE. — C'est ne savoir pas la différence que les règles du bon sens ont toujours mise entre prouver qu'une chose est, et soutenir qu'elle n'est pas : entre prouver qu'on a besoin d'un être représentatif, et soutenir qu'on n'en a pas besoin. Car tout le monde convient que celui qui entreprend de prouver qu'une chose est nécessaire pour voir les corps, doit apporter des raisons convaincantes qui le prouvent positivement ; et on se moquerait de lui, s'il disait, pour toute raison, qu'on ne lui en saurait apporter de convaincantes qui montrent que cela n'est pas. Mais, pour celui qui soutient qu'une chose n'est pas, que ces êtres représentatifs ne sont pas nécessaires, tout le monde convient, au contraire, qu'il a satisfait pleinement à ce qu'on pouvait attendre de lui, quand il a fort bien réfuté toutes les preuves que l'on pourrait apporter, pour appuyer ce qu'il soutient n'être pas. Et cela est vrai, principalement quand il s'agit d'*entités*, que l'on prétend être chimériques, et dont personne ne saurait avoir de notion distincte, que l'on voudrait introduire dans la philosophie. Car voudrait-on obliger un homme d'apporter des preuves positives, pour montrer qu'une chimère n'est point? et n'est-ce pas avoir suffisamment montré que ces *entités* ne sont que des chimères, quand on a détruit toutes les raisons qui ont porté quelques philosophes à les inventer? Je suis donc bien obligé à l'auteur de la Réponse, de ce que son dernier retranchement contre ma démonstration, pour rendre encore quelque combat en faveur de ses êtres représentatifs, est de dire qu'elle ne serait pas recevable, quand personne ne pourrait donner de preuves pour les établir, que je ne réfutasse fort bien.

SECOND EXEMPLE. — *Autre faux principe : que notre âme ne peut voir les objets éloignés : que ma deuxième démonstration le lui a fait désavouer. Des trois autres démonstrations.*

La seconde preuve des êtres représentatifs, distingués des perceptions, est que notre âme ne saurait voir que ce qui lui est présent et intimement uni ; d'où il s'ensuit qu'elle a besoin d'êtres représentatifs pour voir les corps qui en sont éloignés.

C'est ce que j'ai combattu par ma deuxième démonstration, qui a mis encore l'auteur de la Réponse en plus mauvaise humeur que la première. Cela paraît par son préambule que voici :

« Ne trouvez pas mauvais, Monsieur, si je vous arrête à la lecture de choses qui n'ont nulle utilité, ni nul agrément. La réputation de M. Arnauld m'oblige, à cause de la vérité, à faire remarquer ses méprises, et qu'il a bien désappris à faire des démonstrations. »

RÉPONSE. — Il est à craindre que le monde ne dise que l'auteur de la Réponse n'a pas désappris à en faire. Quoi qu'il en soit, on lui est obligé de ce que son *dégoût* ne l'a pas empêché de rapporter cette deuxième démonstration dont il parle avec tant de mépris. Voyons-la donc.

DEUXIÈME DÉMONSTRATION. — « Ce n'est pas philosopher avec justesse, en traitant d'une matière importante, que de prendre d'abord pour un principe général dont on fait dépendre tout ce que l'on dit dans la suite, ce qui, non-seulement n'est pas clair, mais ce qui est tout contraire à ce qui nous est si clair et si évident qu'il nous est impossible d'en douter.

« Or, c'est ce qu'a fait l'auteur de *la Recherche de la Vérité* dans son *Traité de la Nature des Idées.*

« On ne peut donc philosopher avec moins de justesse qu'il a fait dans cette matière, ni d'une manière plus opposée à celle qu'il a suivie dans presque toutes les autres.

« Il n'y a que la mineure à prouver.

« Ce qu'il a supposé d'abord comme un principe clair et indubitable, est, que notre esprit ne pouvait connaître que les objets qui sont présents à notre âme, et c'est ce qui lui fait dire : « Nous voyons le soleil, les étoiles et une infinité d'objets hors de nous, et il n'est pas vraisemblable que l'âme sorte du corps et qu'elle aille pour ainsi dire se promener dans les cieux pour y contempler tous ces objets. Elle ne les voit donc point par eux-mêmes, et l'objet immédiat de notre esprit lorsqu'il voit le soleil, par exemple, n'est pas le soleil, mais quelque chose qui est intimement uni à notre âme, et c'est ce que j'appelle idée. » Un homme qui parle de la sorte, suppose manifestement, comme un principe clair et incontestable, que notre âme ne saurait apercevoir les objets qui sont éloignés du lieu où elle est, tant qu'ils en demeurent éloignés. Or, non-seulement je doute de ce prétendu principe, mais je soutiens qu'il est faux, de la dernière fausseté, parce qu'il est évident, de la dernière évidence que notre âme peut connaître une infinité de choses éloignées du lieu où elle est, et qu'elle le peut, parce que Dieu lui en a donné le pouvoir ; la preuve en est facile. »

Je supplie le lecteur de la voir. Elle est depuis la moitié de la page 215, et le commencement de la suivante. Je crois qu'il en sera satisfait, et qu'il jugera que l'auteur de la Réponse a bien fait de la dissimuler, parce qu'il a trouvé plus d'avantage à employer les mêmes défaites pour éluder cette démonstration, qu'il avait employées pour éluder la première ; en niant qu'il eût pris cela pour principe, et en prétendant qu'il n'avait parlé que selon le sentiment des autres.

Première défaite. — « C'est sans doute un principe faux, de la dernière fausseté, que notre âme ne puisse voir ni connaître, ni apercevoir les objets éloignés du lieu où elle est, tant qu'ils en demeurent éloignés ; je l'ai toujours cru tel. Il faudrait être bien stupide pour en douter ; M. Arnauld a grand tort de me l'attribuer, et de dire qu'il est certain

que je le suppose dans tout le reste du *Traité de la Nature des Idées*. »

Réponse. — C'est son adresse ordinaire, de parler ainsi fort durement contre les sentiments qu'on l'oblige de désavouer, afin que l'on croie plus facilement qu'il ne les a jamais tenus. Mais l'importance est de bien répondre aux preuves qui font voir qu'il les a tenus. Et c'est à quoi il emploie les deux défaites suivantes.

Deuxième défaite. — « Mais quoi ! j'ai dit qu'il n'est pas vraisemblable que l'âme sorte du corps pour voir le soleil. Donc j'ai cru qu'on ne pouvait voir les objets lorsqu'ils étaient éloignés. L'équitable conséquence ! lorsqu'on parle aux hommes suivant leurs idées, les approuve-t-on ? »

Troisième défaite. — « N'est-il pas visible que ce que je dis est plutôt une espèce de raillerie, qu'un principe sur lequel j'établis des sentiments qui renversent ce même principe ? »

Réponse. — La raisonnable solution ! Est-ce qu'il n'y a qu'à dire en l'air, qu'on a parlé selon le sentiment des autres ou par raillerie, pour désavouer ce qu'on a dit plus clairement ? Mais cette réponse fait voir, qu'à moins qu'on ne puisse être persuadé qu'il *a parlé selon le sentiment des autres, ou par raillerie*, il faut que l'on demeure convaincu qu'il a pris pour principe ce qu'il est contraint d'avouer maintenant être *faux, de la dernière fausseté*. Or, il est impossible que cette défaite impose à personne, quand on aura considéré que, dans le même chapitre de sa *Recherche de la Vérité*, il répète la même chose et se sert du même principe, en des termes si précis qu'on ne saurait les éluder, ni par l'une ni par l'autre de ces fausses gloses, *de n'avoir parlé que selon le sentiment des autres, ou par raillerie*. C'est un passage qu'il n'a pas dû dissimuler, puisque je l'ai rapporté dans le chapitre 6 des *Idées*.

« Nous ne pouvons, *dit-il*, apercevoir les choses qui sont hors de l'âme, que par le moyen des idées (*c'est-à-dire par*

des êtres représentatifs, distingués des perceptions); supposez que ces choses ne puissent pas lui être intimement unies; telles que sont les choses matérielles, qui certainement ne peuvent s'unir à notre âme, de la façon qui est nécessaire afin qu'elle les aperçoive, parce qu'étant étendues, et l'âme ne l'étant pas, il n'y a point de proportion entre elles. Outre que nos âmes ne SORTENT point du corps pour mesurer la grandeur des cieux, ET PAR CONSÉQUENT elles ne peuvent voir les corps de dehors que par des idées qui les représentent. *Et dans le livre 1, chap. XIV:* Ce n'est pas proprement le soleil qui se lève que nous voyons, puisqu'il est éloigné de plusieurs millions de lieues. C'est de quoi tout le monde doit tomber d'accord [1]. »

On ne peut dire qu'il y ait dans ces paroles la moindre apparence de raillerie. Et on peut encore moins prétendre que, s'il n'avait parlé que selon le sentiment des autres, qu'il aurait cru *faux*, de *la dernière fausseté*, il aurait pu dire : *C'est de quoi tout le monde doit tomber d'accord.* Il est donc *faux, de la dernière fausseté* qu'il n'ait *parlé que par raillerie, ou dans le sentiment des autres*, quand il a supposé *que les corps ne peuvent s'unir à notre âme, de la façon qu'il est nécessaire afin qu'elle les aperçoive; et nos âmes ne sortant point du corps pour mesurer la grandeur des cieux, il s'ensuit de là, qu'elles ne peuvent voir les corps de dehors, que par des êtres représentatifs, distingués des perceptions* : ce qui est manifestement supposer *que notre âme ne peut apercevoir les objets éloignés du lieu où nous sommes, tant qu'ils en demeurent éloignés,* et se servir de cela comme d'un principe, pour établir la nécessité des êtres représentatifs. N'aurais-je pas droit, après cela, de lui appliquer ce qu'il dit de moi avec si peu de raison? *En vérité, Monsieur, je n'ose appeler la conduite de votre ami par son nom. Ce que je puis dire de plus honnête, c'est, qu'ou il n'entend pas ce qu'il écrit, ce qui fait pitié : ou*

[1] *Recherche de la Vérité.*

ce qui est du moins fort vraisemblable, il feint de ne le pas entendre, ne pouvant s'échapper autrement : ce qui est indigne, et ne peut qu'exciter l'indignation des honnêtes gens. Mais ce ne sont pas encore là toutes ses défaites. Il faut examiner les autres, quoiqu'elles soient telles que j'aurais pu les négliger.

QUATRIÈME DÉFAITE. — « Supposé-je que notre âme ne peut voir les objets éloignés du lieu où nous sommes, tant qu'ils en demeurent éloignés, moi qui enseigne, qu'afin que l'esprit aperçoive quelque chose, il est absolument nécessaire que l'idée de cet objet *(c'est-à-dire l'être représentatif de cet objet, distingué de sa perception)* lui soit actuellement présente; mais qu'il n'est pas nécessaire qu'il y ait au dehors quelque chose de semblable à cette idée *(à cet être représentatif),* parce que l'on aperçoit souvent des choses qui ne sont point, et qui n'ont jamais été ? »

RÉPONSE. — Il faut qu'il n'entende pas ses propres opinions, ou qu'il ne sache ce qu'il dit, quand il ne pense qu'à s'échapper d'un argument qui le presse. Car quand notre esprit aperçoit une chose qui n'est pas, comme une montagne d'or, il n'aperçoit, selon lui, que l'être représentatif de cette montagne d'or, qui est intimement uni à notre âme. En quoi donc cela peut-il être contraire à ce principe que j'ai fait voir qu'il a supposé, *que notre âme ne saurait apercevoir les corps qui sont éloignés du lieu où nous sommes, tant qu'ils en demeurent éloignés?* D'où il a inféré, qu'elle ne les saurait apercevoir que par des êtres représentatifs, distingués de ses perceptions, qui lui soient intimement unis ? Ne voir que ce qui est intimement uni à notre âme, est-ce supposer que notre âme peut voir ce qui est éloigné du lieu où nous sommes ?

CINQUIÈME DÉFAITE. — « Encore un coup, je n'examine point dans ce premier chapitre du troisième livre de *la Recherche de la Vérité,* ce que c'est qu'*idée,* et je n'établis mon sentiment qu'après avoir prouvé que toutes les diverses manières d'ex-

pliquer comment on voit les objets, sont fausses, excepté la mienne. »

Réponse. — Autre illusion fondée sur l'équivoque du mot d'*idée*. Car il est certain qu'il prend le mot d'*idée*, dans ce chapitre, pour un *être représentatif distingué de notre perception*. Il est certain encore qu'il a prétendu y avoir établi en général la nécessité de cet être représentatif intimement uni à notre âme pour voir les corps. Il est certain qu'il s'est servi pour cela de deux principes que je l'ai obligé de désavouer par mes deux premières démonstrations ; mais il est vrai que ce n'est que dans la suite, qu'ayant posé cinq manières dont il a cru que l'on pouvait concevoir ces êtres représentatifs, il s'est déterminé à embrasser la dernière, qui est que c'est Dieu qui, étant intimement uni à notre âme, lui sert d'être représentatif pour connaître les choses matérielles. Or, que fait cela, je vous prie, pour montrer qu'il n'a pas pris pour principe que notre âme ne peut *apercevoir les objets qui sont éloignés du lieu où elle est ;* c'est-à-dire *qui ne lui sont pas intimement unis ?*

Sixième défaite. — « M. Arnauld a-t-il pu croire que j'aie supposé qu'on ne pouvait voir les objets lorsqu'ils étaient éloignés, après les reproches qu'il me fait en tant d'endroits que je dis qu'on ne les voit pas : que le soleil, par exemple, qu'on regarde n'est pas celui que l'on voit ; mais que ce que l'on voit est l'étendue intelligible jointe avec la couleur ? »

Réponse. — Je cherche du sens commun dans cette défaite, et je n'y en saurais trouver : car quelle connexion y a-t-il entre ces deux choses ? Le P. Malebranche dit que le soleil que nous voyons n'est pas celui que nous regardons, mais que celui que nous voyons est le soleil intelligible intimement uni à notre âme. Il n'y a donc pas d'apparence que le même père ait cru que notre âme ne peut voir les objets éloignés d'elle. Il me semble qu'on a dû dire, au contraire : il y a donc bien de l'apparence que cet auteur croit que notre âme ne peut voir ce qui est éloigné d'elle, et que c'est pour cela

que, ne pouvant, selon lui, voir le soleil matériel, qui en est trop éloigné, elle voit seulement le soleil intelligible ; c'est-à-dire une partie quelconque de l'étendue intelligible taillée en soleil, laquelle lui est intimement unie et à laquelle elle applique un vif sentiment de lumière. Je ne sais s'il y aura personne qui ne trouve cette dernière conséquence plus juste que l'autre.

SEPTIÈME DÉFAITE. — « M. Arnauld a-t-il pu croire que j'aie supposé ce sentiment ridicule que notre âme ne peut voir les objets éloignés d'elle, lui qui sait et qui combat cette pensée que j'ai que nous pourrions voir le monde tel qu'il nous paraît, quoiqu'il n'y eût rien de créé, et que je ne suis parfaitement assuré que par la foi qu'il y a des corps ? Certainement si je puis voir des corps quoiqu'il n'y en eût point, je puis en voir quoiqu'ils soient éloignés. »

RÉPONSE. — C'est la même illusion que la précédente. Car dans la supposition que Dieu n'aurait point créé de corps, ce ne seraient pas ces corps que Dieu n'aurait point créés que mon esprit verrait, selon l'auteur de la Réponse, ce seraient seulement leurs *êtres représentatifs ;* c'est-à-dire des parties quelconques de l'étendue intelligible auxquelles mon esprit appliquerait le sentiment des couleurs. Or, selon le même auteur, ces parties de l'étendue intelligible que mon esprit verrait, ne seraient point éloignées de mon âme, mais lui seraient intimement unies. Et ainsi, quand l'auteur dit : *Si je puis voir des corps, quoiqu'il n'y en eût point, je puis en voir, quoiqu'ils soient éloignés,* c'est comme s'il disait : *Si je puis voir des corps intelligibles, intimement unis à mon âme, j'en puis voir de réels éloignés de mon âme.* Ce qui serait la plus méchante preuve qui fût jamais pour montrer qu'il n'a pas supposé *que l'âme ne peut voir des objets éloignés d'elle.*

J'ai voulu faire voir l'inutilité de ces quatre dernières *défaites,* quoique cela ne fût point nécessaire. Car les premières étant détruites, et demeurant pour constant qu'il n'a parlé ni selon le sentiment d'autrui, ni par raillerie, quand il a

représenté l'éloignement des cieux comme une raison qui les empêchait d'être aperçus par notre âme, et qui faisait qu'on ne les pouvait voir que par des êtres représentatifs, distingués des perceptions, on ne peut douter qu'il n'ait admis pour un principe de sa doctrine touchant ces êtres représentatifs, *que notre âme ne saurait apercevoir les objets éloignés d'elle,* quoique une seconde démonstration lui ayant ouvert les yeux, il dise maintenant *qu'il a toujours cru que ce principe est ridicule, et qu'il est faux, de la dernière fausseté.*

Je ne dirai rien des trois dernières démonstrations; car, pour la troisième et la quatrième, comme il les passe sans y répondre, je n'ai aussi, Monsieur, qu'à vous supplier de les lire de nouveau dans le livre des *Idées,* et de juger, après les avoir examinées avec toute la rigueur possible, si elles ne sont pas convaincantes.

Pour la cinquième, elle est toute ramassée en ces deux lignes de la page 229: « L'auteur de *la Recherche de la Vérité* a supposé d'abord que notre esprit aperçoit les choses matérielles. Il n'était en peine que du *comment:* si c'était par des idées ou sans idées, prenant le mot d'idée pour des êtres représentatifs distingués des perceptions, et, après avoir bien philosophé sur la nature de ces êtres représentatifs, après les avoir promenés partout et n'avoir pu les placer qu'en Dieu, tout le fruit qu'il en recueille n'est plus de nous expliquer comment nous voyons les choses matérielles, qui était uniquement ce que l'on cherchait, mais c'est que notre esprit est incapable de les apercevoir, et que nous vivons dans une continuelle illusion en croyant voir les choses matérielles que Dieu a créées lorsque nous les regardons, c'est-à-dire que nous tournons nos yeux vers elles et cependant ne voyant, au lieu d'elles, que des corps intelligibles qui leur ressemblent. »

Et tout ce qu'il y a pu opposer est une vaine défaite. *J'ai cru,* dit-il, *qu'on ne voyait pas les corps. Non en eux-mêmes, répondrai-je à toutes ces grandes citations qui ne tendent*

qu'à étourdir le lecteur et faire croire à quelques-uns que je me contredis à tout moment.

Or, tout cela se trouve éclairci à la fin de la lettre que je vous ai écrite, et qui sert d'entrée à cette *Défense*. Et ainsi, pouvant supposer que cette fausse distinction y est entièrement ruinée, et qu'on y a fait voir clairement que, selon sa doctrine, on ne voit nullement les corps que Dieu a créés, *parce qu'ils ne peuvent être l'objet de nos connaissances,* comme il le soutient dans cette Réponse même, page 110, je puis supposer qu'il n'a donné aucune atteinte à cette cinquième démonstration, non plus qu'aux quatre autres.

TROISIÈME EXEMPLE. — *Raillerie pélagienne de la grâce efficace de Jésus-Christ. Faux raisonnement pour autoriser cette absurdité, que nous ne voyons que Dieu lorsque nous croyons voir les corps que Dieu a créés.*

Un raisonnement qu'il m'oppose dans sa Réponse fera voir qui de nous deux a désappris à bien raisonner. Voici l'occasion qui a produit ce raisonnement.

Il y a bien des gens qui embrassent certaines opinions et qui s'y attachent, non parce qu'ils aient des motifs suffisants pour les croire vraies, mais parce qu'ils ont l'esprit prévenu de certaines considérations qui leur font désirer qu'elles soient vraies; et c'est ce qui arrive assez souvent à des personnes de piété qui croient légèrement certaines choses, ou s'attachent à de certaines opinions sans se mettre en peine si elles sont suffisamment appuyées ou attestées, parce qu'ils s'imaginent, quoique ce soit souvent sans raison, qu'elles sont avantageuses à la piété.

C'est ce qui m'avait porté, dans le chapitre 19 du livre des *Idées,* à parler de deux préjugés qui pourraient empêcher qu'on ne se rendît à ce que je croyais avoir démontré contre la nouvelle philosophie des idées, dont l'un était l'estime que l'on fait de celui qui en est l'auteur, et l'autre,

cette raison spirituelle que *cette philosophie fait mieux voir qu'aucune autre combien les esprits sont dépendants de Dieu, et combien ils lui doivent être unis.*

J'ai dit, entre autres choses, contre ce dernier préjugé : « Que nous avions tant d'autres sujets de reconnaissance envers Dieu, infiniment plus importants, qui regardent notre salut et l'état de grâce et de gloire auquel il nous appelle par son infinie miséricorde, que notre esprit étant borné et ne pouvant s'appliquer beaucoup à un objet qu'il ne soit moins capable de s'appliquer fortement à d'autres ; que, ne considérant que le motif de la piété, il paraissait peu important aux chrétiens de savoir au vrai de quelle manière Dieu nous fait reconnaître les choses matérielles, pourvu qu'ils n'ignorent pas combien ils lui sont redevables pour les illuminations vraiment divines dont il éclaire leurs pas afin de les faire marcher dans sa voie, et pour tout le bien qu'il opère dans leurs cœurs par la secrète opération de son esprit, qui en a rompu la dureté, et de cœurs de pierre en a fait des cœurs de chair. »

Ce passage, qui n'est que de mon dix-neuvième chapitre, est rapporté par votre ami dans son neuvième, et la réponse qu'il y fait est une raillerie peu digne d'un chrétien, contre la nécessité et l'efficace de la grâce de Jésus-Christ, qu'il lui plaît d'appeler la *grâce efficace de M. Arnauld*. Car saint Augustin enseigne partout que c'est se moquer de Dieu que de lui rendre grâces du bien que nous faisons, si nous ne reconnaissons sincèrement que c'est son esprit qui nous le fait faire ; jusques à dire *qu'à moins de cela* les actions de grâces que nous lui en rendons *sont autant de faussetés et de mensonges, puisque nous le remercions de ce qu'il ne fait pas comme s'il le faisait*[1]. Mais votre ami ne trouve pas bon que j'aie représenté, comme une chose fort importante, d'apprendre aux chrétiens combien ils sont plus redevables à

[1] Dans sa Lettre à Vital.

Dieu « pour les illuminations vraiment divines dont il éclaire leurs pas afin de les faire marcher dans sa voie, et pour tout le bien qu'il opère dans leurs cœurs par la secrète opération de son esprit, » que de ce qu'il leur fait voir (à ce que l'on prétend) les choses matérielles dans l'étendue intelligible qu'il renferme, et la raison qu'il a de ne le pas trouver bon est que je crois que cette action de grâces, qui ne saurait être sincère si nous ne confessons de bouche et de cœur que c'est Dieu qui fait en nous et par nous le bien pour lequel nous le remercions, doit être générale pour toute sorte de bien, sans en excepter la prière, qui n'est pas moins un don de la grâce que les autres grâces qu'elle nous obtient, comme l'Église le reconnaît en nous faisant dire à Dieu *et ut petentibus desiderata concedas, fac nos quæ tibi sunt placita postulare*. C'est le fondement de cette raillerie pélagienne avec laquelle il m'insulte pour avoir exhorté les fidèles d'être reconnaissants envers Dieu de ce qu'il les éclaire pour les faire marcher dans sa voie, et de ce qu'il change leur cœur par l'opération secrète de son esprit.

« C'est, dit-il, Monsieur, pour la grâce efficace de M. Arnauld (il devait dire de Jésus-Christ) qu'il faut avoir toute la reconnaissance possible. Mais, pour cela, vous savez qu'il faut une nouvelle grâce efficace. Il est vrai qu'on peut demander cette grâce ; mais on ne la demandera jamais si on n'a la grâce efficace de la prière ; car il faut grâce efficace, et efficace par elle-même, pour toutes choses. » Il faut être bien mal informé de la doctrine de l'Église pour regarder cela comme particulier à M. Arnauld ; bien téméraire pour le condamner, et bien possédé de l'esprit des ennemis de la grâce pour en faire des plaisanteries.

Mais ce n'est pas encore là le mauvais raisonnement ; c'est en suite de ce que j'ai dit au même endroit et sur le même sujet : « Que bien loin qu'il ait tant de lieu de faire valoir la spiritualité de ce nouveau système des idées, qu'il me paraît plus nuisible qu'avantageux à ceux qui s'y voudront arrêter.

Car que nous apprend-on par là ? que nous voyons Dieu en voyant des corps : le soleil, un cheval, un arbre ; que nous le voyons en philosophant sur des triangles et des carrés, et que les femmes, qui sont idolâtres de leur beauté, voient Dieu en se regardant dans leur miroir, parce que le visage qu'elles y voient n'est pas le leur, mais un visage intelligible qui lui ressemble et qui fait partie de cette étendue intelligible infinie que Dieu renferme. Et on ajoute à cela qu'il n'y a, de toutes les créatures, que notre pauvre âme qui, quoique créée à l'image et à la ressemblance de Dieu, n'a point le privilége de voir Dieu en se voyant. Est-ce là un bon moyen de nous porter à nous séparer des choses corporelles pour rentrer dans nous-mêmes ? » Et le reste, qu'on peut voir dans son livre et dans le mien.

Il a été choqué de cette réflexion d'une femme qui se regarde dans son miroir et qui n'y voit pas son visage, mais un visage intelligible, qui est une partie de cette étendue intelligible infinie qui est Dieu même. Il a appréhendé que cela ne parût ridicule aux gens du monde, comme il l'est certainement, et, pour empêcher ce mauvais effet, il se sert de deux moyens : d'un préambule dédaigneux et méprisant, et de l'application qu'il me fait d'un argument qu'il prétend être semblable à celui auquel il avait à répondre.

Préambule méprisant. — « Je vous avoue, Monsieur, que j'ai peine à répondre à ces puérilités qui ne sont propres qu'à surprendre les enfants et les simples. »

Réponse. — On voudrait bien savoir ce que signifient *puérilités* dans son dictionnaire, car assurément il en a un particulier. Quand il nous l'aura appris, on pourra juger s'il l'applique bien en cet endroit, ou s'il se sert au hasard de toutes sortes de mots qui peuvent donner du mépris de son adversaire.

Application d'un argument qu'il a cru semblable à celui qu'il veut résoudre. — « Quand on voit une femme, n'est-ce pas la couleur de son visage qui la rend visible ? Et s'il n'y avait aucune couleur, la verrait-on ? »

Réponse. — Non, certainement, si on restreint le mot de *voir* au seul sens de la vue. « Or, selon M. Arnauld, la couleur n'est point dans la femme; c'est une modification de l'âme. »

Réponse. — J'en demeure d'accord. Et ainsi remarquez que j'avoue la majeure et la mineure de son argument.

« Donc, selon ce raisonnement, jamais homme ne vit et n'aima sa femme; car on n'aime que ce que l'on voit, et l'on ne voit que la couleur ou l'étendue colorée, qui n'est qu'une modalité de l'âme. »

Réponse. — Je ne sais ce que veut dire *selon ce raisonnement,* étant bien assuré que ce n'est pas selon le mien, ni selon un raisonnement semblable à celui que j'aurais fait; car je n'ai pas tellement *désappris à raisonner,* que je fasse des arguments dont on puisse accorder la majeure et la mineure, et en nier la conclusion comme je nie celle-ci; non-seulement parce qu'elle n'a aucune connexité avec les deux premières propositions, mais parce qu'on y trouve autant de fautes que de mots, comme il est aisé de les faire remarquer.

1°. *Jamais homme ne vit et n'aima sa femme.* Réponse. — L'amour n'avait que faire là; il ne s'en agissait point.

2°. *Car on n'aime que ce que l'on voit.* Réponse.—Comme on prend le mot de voir, et devant et après, pour ce qui se voit par les yeux, on avance au hasard une proposition très-fausse. Les aveugles n'aiment-ils point leurs femmes, leurs enfants, leurs pères, leurs mères? Et combien y a-t-il de gens qui ont pour amis des personnes qu'ils ne connaissent que par lettres et qu'ils n'ont jamais vus? On peut voir ce que saint Augustin dit sur cela à saint Paulin et à saint Jérôme, dans les deux premières lettres qu'il leur a écrites. Mais de plus, comment accorder cette maxime qu'on n'aime que ce que l'on voit, en la prenant même dans un sens plus général avec sa nouvelle philosophie des idées, selon laquelle nous ne voyons point les corps que Dieu a créés, parce qu'ils sont invisibles et inintelligibles en eux-mêmes, et que, quand

nous les regardons nous ne voyons, au lieu d'eux, que des parties quelconques de l'étendue intelligible infinie rendues visibles par le sentiment des couleurs que notre âme y applique? C'est donc lui à qui l'on peut dire que, selon sa bizarre philosophie, jamais mari n'aima sa femme, ni père ou mère ses enfants, puisqu'on n'aime que ce que l'on voit, et que si l'on croit les philosophes méditatifs, jamais mari ne vit sa femme, ni père ou mère ses enfants. Et ainsi ce serait bien en vain que l'Écriture nous aurait défendu d'*aimer le monde et ce qui est dans le monde*, puisque la sagesse éternelle a dit à son nouveau disciple : *Tu crois voir le monde, et il est invisible, et tu lui attribues ce que tu aperçois, lorsque tu ne vois rien qui lui appartienne.* D'où il s'ensuit que, puisqu'on ne peut aimer ce qu'on ne voit pas, on ne peut aimer le monde, ni ce qui est dans le monde. Mais comme on pense voir le monde, et qu'on ne le voit pas, on pense aussi aimer le monde, quoique dans la vérité on ne l'aime pas.

3°. *Et on ne voit que la couleur*. RÉPONSE. — Autre fausseté. Quand on voit une colonne de marbre blanc, on ne voit pas seulement de la blancheur, on voit aussi une colonne de marbre. Quand on admire une belle statue de bronze, ce n'est point la couleur qui nous la fait admirer, c'est la configuration de la statue, qui est quelque chose de réel hors de notre âme, que nous ne laissons pas de voir des yeux, quoique ce soit par le moyen de la couleur, comme on ne laisse pas de voir les satellites de Jupiter et de Saturne, quoiqu'on ait besoin, pour les voir, des verres d'un télescope.

4°. *On ne voit que la couleur ou l'étendue colorée.* Cette alternative gâte tout; car il y a grande différence entre la couleur et l'étendue colorée. Et si on voit l'étendue colorée, il n'est pas vrai qu'on ne voie que la couleur.

5°. *L'étendue colorée, qui n'est qu'une modalité de l'âme.* Autre illusion. C'est comme qui dirait qu'un homme prudent n'est qu'une modalité, parce que la prudence est une moda-

lité de l'âme qui se conduit sagement. Que de l'eau chaude n'est qu'une modalité de notre âme, parce que la chaleur de l'eau est une modalité de l'âme de celui qui la touche.

Y eut-il donc jamais rien de plus mal fondé que la réprimande qu'il me fait ensuite?

RÉPRIMANDE. — « Si M. Arnauld croit que tout ce raisonnement est ridicule, en prenant les choses selon les sentiments populaires, pourquoi le fait-il contre moi, si son dessein est de rechercher la vérité? »

RÉPONSE. — Pour donner quelque couleur à cette réprimande, il aurait fallu : 1°. qu'il eût prétendu avoir droit de dire de moi quelque chose de semblable à ce que j'ai dit de lui; 2°. qu'il l'eût fait voir par un argument qu'il eût montré être semblable au mien; 3°. que, sachant mieux raisonner qu'il ne le fait, il eût mis au moins son argument en bonne forme, comme serait celui-ci :

Selon M. Arnauld, un mari qui regarde sa femme ne voit que de la couleur; or, selon M. Arnauld, la couleur n'est qu'une modalité de notre âme. Donc, selon M. Arnauld, un mari ne voit qu'une modalité de son âme quand il regarde sa femme, et il ne voit point le visage de sa femme.

L'argument alors eût été bon, quant à la forme; mais la majeure aurait été une imposture manifeste. Car où ai-je dit ou pensé qu'en regardant les corps que Dieu a créés, nous ne voyons que des couleurs, et que nous ne voyons pas les corps? Je n'ai pas seulement supposé le contraire, mais je l'ai dit et redit et prouvé par tout le livre *des Idées*. On peut voir principalement les chapitres VIII et IX; je connais de mes amis qui seraient d'humeur à dire à quiconque m'attribuerait cette extravagance, qu'*on ne voit que de la couleur,* ce que le grillon de la fable disait au lièvre :

> Cornes cela? vous me prenez pour cruche;
> Ce sont oreilles que Dieu fit.

Ils diraient de même : Quoi! vous nous dites : *que, selon*

M. Arnauld, un mari ne voit que de la couleur, qui est une modalité de son âme, quand il regarde sa femme? vous nous prenez pour des cruches; car nous savons que, selon ce docteur, quand un mari regarde sa femme il voit un nez que Dieu fit, des joues que Dieu fit, une bouche que Dieu fit, un front que Dieu fit, des yeux que Dieu fit. Or, il est bien certain que, selon M. Arnauld, un nez, des joues, un front, des yeux que Dieu a faits, ne sont point des modalités de l'âme de celui qui regarde un visage. Il faudrait donc être cruche, pour croire que, selon M. Arnauld, un mari ne voit que de la couleur, qui est une modalité de son âme, quand il regarde sa femme.

Mais on pensera peut-être que, quand j'ai dit que, selon notre ami, *une femme qui se regarde dans son miroir, n'y voit qu'un visage intelligible, qui ressemble au sien,* cela n'est pas mieux fondé, et que ce n'est aussi qu'une conséquence que j'ai tirée de sa doctrine, par quelque argument semblable à celui de sa Réponse. Cette réplique serait très-bonne si elle était vraie; mais rien n'est plus faux; car, à proprement parler, ce n'est pas raisonner, que d'appliquer simplement une doctrine générale à un cas particulier, comme celui qui croit que tous les hommes comparaîtront devant Dieu, pour lui rendre compte de leur bonne ou mauvaise vie, n'a pas besoin de raisonnement pour croire qu'il y comparaîtra aussi. Or, c'est tout ce que j'ai fait en parlant de cette femme qui se regarde dans son miroir; je n'ai eu besoin que d'appliquer à ce cas particulier les propositions générales de votre ami; *que les corps que Dieu a créés ne sont point intelligibles en eux-mêmes; qu'ils sont invisibles, que ceux qui les regardent ne les voient point, mais voient au lieu d'eux, des corps intelligibles qui leur ressemblent, et qui sont des parties quelconques de l'étendue intelligible infinie, que Dieu renferme.* Avouez donc, Monsieur, que l'auteur de la Réponse suppose faussement que je n'ai pu lui attribuer ce que j'ai dit de cette femme qui se regarde dans son miroir, que par un raisonne-

ment ridicule ; au lieu que je n'ai eu besoin pour cela d'aucun raisonnement ; mais de la seule application de sa doctrine générale à un cas particulier, et qu'il n'y a en tout cela de *raisonnement ridicule* que le sien, qu'il l'est certainement au delà de ce que l'on peut s'imaginer, dans les formes et dans la matière, comme je viens de le faire voir.

QUATRIÈME EXEMPLE. — *Variation dans la manière de voir les choses en Dieu, contestée et vérifiée.*

Une des choses dont l'auteur de la Réponse prend plus de sujet de m'accuser de chagrin, et de dire en même temps que je lui impose des sentiments ridicules, est que j'ai souvent remarqué qu'il y avait des variations et des contradictions, au moins apparentes, dans sa *Recherche de la Vérité,* sans néanmoins qu'il puisse prétendre que je lui en aie fait aucune insulte, ni que j'aie pris occasion de lui dire sur cela quelque chose d'offensant ; c'est ce qu'il est bon de vérifier par quelque exemple.

Le treizième chapitre du livre *des Idées* a pour titre : *qu'il a varié aussi dans l'explication des manières dont nous voyons les choses en Dieu ; que la première était par les idées, qu'il ne s'en est départi qu'en niant qu'il y ait dans le monde intelligible des idées qui représentent chaque chose en particulier ; ce qui ne se peut nier sans erreur.*

Il répond à ce chapitre par son seizième ; et comme on ne peut remarquer aucune *variation* dans ses livres qu'il n'en ait du ressentiment, il le commence par m'accuser d'*injustice* ou d'*ignorance.*

« Afin, Monsieur, que vous compreniez, ou l'injustice que me fait M. Arnauld, ou l'ignorance où il est du sentiment qu'il combat, il faut que je vous représente les deux passages de *la Recherche de la Vérité,* qu'il rapporte lui-même dans ce chapitre, pour prouver que j'ai changé de sentiment sur la manière dont nous voyons en Dieu ses ouvrages. »

C'est en effet ce qui est fort à propos, de considérer ces passages que j'ai rapportés; mais il n'est pas juste qu'il leur fasse dire ce qu'il lui plaît par de fausses gloses qui seraient manifestement contraires au texte.

Le premier de ces passages est du livre III, partie II, chapitre 6 : « Il faut se souvenir de ce qu'on vient de dire dans le chapitre précédent, qu'il est absolument nécessaire que Dieu ait en lui-même *les idées de tous les êtres* qu'il a créés; car autrement il n'aurait pas pu les produire.... Il faut de plus savoir que Dieu est très-intimement uni à nos âmes par sa présence.... Ces deux choses supposées, il est certain que l'esprit peut voir ce qu'il y a en Dieu qui représente les êtres créés puisque cela est très-spirituel, très-intelligible et très-présent à l'esprit. Ainsi l'esprit peut voir en Dieu les ouvrages de Dieu, supposé que Dieu veuille bien lui découvrir ce qu'il y a dans lui qui les représente ; » c'est-à-dire les idées par lesquelles il les a faites, comme il paraît par le commencement de ce passage. Or, Dieu a créé chaque chose par son idée : le soleil, par l'idée du soleil ; la terre, par l'idée de la terre, la lune par l'idée de la lune ; comme saint Augustin l'enseigne dans le passage que j'en ai rapporté dans ce chapitre, où le mot de *ratio* est pris pour *idée*. « Il est certain que Dieu a eu le dessein ou l'idée de tout ce qu'il a créé. Et on ne peut pas dire qu'il a créé l'homme par la même idée qu'il a créé le cheval. Il serait absurde d'avoir cette pensée : chaque chose a donc été créée par son idée particulière. Et où seraient ces idées, sinon dans l'entendement du Créateur? » Il est donc clair que j'ai eu tout lieu de croire que ce qu'il dit dans ce passage « faisait assez entendre, que la manière dont il voulait alors que nous vissions les choses en Dieu, consistait en ce que Dieu nous découvrait chacune de ses idées. » Car établir pour principe, *que Dieu a en lui-même les idées de tous les êtres qu'il a créés,* afin d'en conclure, *que l'esprit peut voir en Dieu les ouvrages de Dieu, supposé que Dieu veuille bien lui découvrir ce qu'il*

y a dans lui qui les représente, n'est-ce pas nous faire entendre que ce sont les idées de Dieu que Dieu nous doit découvrir pour nous faire voir ses ouvrages par ses idées ? Or, chaque ouvrage de Dieu a son idée : le soleil a la sienne, la lune la sienne, la terre la sienne; comme cet auteur a été obligé d'en convenir à la fin de son chapitre 16. Il faut donc, selon la pensée qu'il avait alors, *que Dieu nous découvre chacune de ses idées* pour nous faire voir chacun de ses ouvrages.

Cependant quoique je n'eusse rien dit en cela que de très-véritable et d'une manière fort modérée, l'auteur de la Réponse n'a pas laissé d'en prendre occasion de me reprocher que la passion que j'ai contre lui me fait voir dans son livre ce qui n'y est pas.

« M. Arnauld, dit-il, m'impose, dans le passage que je viens de citer, un sentiment ridicule, que sa passion lui a fait voir dans la *Recherche de la Vérité*, sans qu'il y fût. *C'est que j'avais assez fait entendre que ma manière d'expliquer comment on voit en Dieu ses ouvrages, consistait en ce que Dieu nous découvrait chacune de ses idées.* »

Il semble qu'il prenne plaisir à parler durement contre lui-même, afin de faire croire que c'est ainsi que j'en ai parlé : car, outre qu'il est certain que ce sentiment est de lui, et que je ne lui en ai point imposé, comme je le viens de justifier, il n'est point vrai que je l'aie représenté comme un *sentiment ridicule*. J'ai dit au contraire « que s'il pouvait y avoir de vraisemblance dans une opinion mal fondée, telle qu'est cette imagination, que nous ne pouvons voir qu'en Dieu les choses matérielles, c'est tout ce qu'on pourrait dire de mieux, pour ne rien attribuer à Dieu qui soit indigne de lui, que de dire que nous les voyons chacune, dans chacune des idées qu'il en a. » Mais sur ce qu'il avait dit pour rendre cette opinion plus plausible, que nous ne voyons pas proprement les idées de Dieu, mais les choses mêmes que ces idées représentent, je lui avais objecté :

« Que c'est mal connaître notre esprit, que de s'imaginer qu'une idée qui serait en Dieu et que notre esprit ne verrait pas, lui pût servir à connaître ce que cette idée représente. C'est comme qui dirait, que le portrait d'un homme, que je ne connaîtrais que de réputation, étant mis si loin de mes yeux que je ne le pourrais voir, ne laisserait pas de me pouvoir servir à connaître le visage de cet homme. » Et c'est ce qu'il a laissé sans réponse, quoiqu'il l'aït rapporté; parce qu'en effet il n'y en a point, et que de plus il n'avait fait par là que déguiser son sentiment. Car il est si vrai qu'il veut que ce soit Dieu que l'on voie en voyant les choses matérielles, qu'après avoir dit *que Dieu a en lui les idées de tous les êtres qu'il a créés*, il ajoute : *que Dieu est intimement uni à nos âmes :* d'où il conclut *que l'esprit peut voir ce qu'il y a en Dieu, qui représente les êtres créés* (c'est-à-dire *les idées* dont il venait de parler) *parce que cela est très-spirituel, très-intelligible et très-présent à l'esprit.* Ce sont donc *ces idées* qu'il a prétendu que notre esprit voyait, *pourvu que Dieu veuille bien les lui découvrir. Or voici,* dit-il, *les raisons qui semblent prouver qu'il le veut, etc.*

C'est assez avoir expliqué sa première pensée. Voyons maintenant s'il n'a point varié sur cela. Il ne faut que l'écouter dans ses Éclaircissements, page 548.

« Lorsque j'ai dit que nous voyons les différents corps par la connaissance que nous avons des perfections de Dieu qui les représentent, je n'ai pas prétendu précisément qu'il y eût en Dieu certaines idées particulières qui représentassent chaque corps en particulier, et que nous vissions une telle idée, lorsque nous voyons un tel corps.... Mais je dis que nous voyons toutes choses en Dieu par l'application que Dieu fait à notre esprit de l'étendue, en mille manières différentes.... J'ai parlé d'une autre manière; mais on doit juger par les choses que je viens de dire, que ce n'était que pour rendre quelques-unes de mes preuves plus fortes et plus sensibles. »

Parler en un endroit d'une manière, et en un autre d'une autre, n'est-ce point varier? Or c'est ce que lui-même dit qu'il a fait. Pourquoi donc me querelle-t-il de ce que j'ai dit qu'il a *varié?* Mais il voudrait bien que l'on crût que d'avoir substitué son *étendue intelligible* (qui n'est pas plus l'idée du soleil que l'on voudrait que je ne pusse voir qu'en Dieu, que de cent mille millions d'autres corps) aux idées par chacune desquelles Dieu a créé chacun de ses ouvrages, n'est qu'une explication de son premier sentiment, et non une contradiction, et non pas même une variation. Et c'est ce qu'on lui pourra accorder, quand on n'entendra plus le français ou qu'on n'aura plus de sens commun.

Il est donc plus important d'examiner le dernier reproche qu'il me fait, qui est que j'ai voulu faire croire qu'il a douté d'un mérite dont il n'a jamais douté. Voici ce que c'est.

Il est vrai que j'ai remarqué dans le titre du chapitre treizième, « que la manière dont nous voyons les choses en Dieu, selon sa première pensée, était par les idées, et qu'il ne s'en était departi qu'en niant qu'il y ait dans le monde intelligible des idées qui représentent chaque chose en particulier : ce qui ne peut se nier sans erreur. »

Pour savoir si j'ai eu raison de parler de la sorte, il ne faut pas s'arrêter à ce qu'il dit maintenant, *qu'il n'a jamais douté de cette vérité;* mais si ce qu'il a dit, dans ses Éclaircissements, n'y est pas contraire, quoique peut-être il ne s'en soit pas aperçu, parce qu'il ne prend pas toujours assez garde à ce qu'il écrit.

Il voudrait d'abord que l'on crût que je ne lui ai attribué cela que par conséquence. *De là*, dit-il, *il tire une conséquence que je ne veux donc point qu'il y ait en Dieu d'idées particulières qui lui représentent tous ses ouvrages ;* ce qui n'est pas de bonne foi, puisque je ne lui ai rien attribué sur cela qu'en suite de deux passages dont il n'a osé rapporter le premier tant il est exprès. C'est celui que je viens de rapporter de la page 548 de ses Éclaircissements, où il dit en

termes clairs *qu'il n'avait pas prétendu précisément qu'il y eût en Dieu certaines idées particulières qui représentassent chaque corps en particulier*. N'est-ce pas là la proposition, en propres termes, qu'il trouve si mauvais que j'aie pris la peine de réfuter par saint Augustin et par saint Thomas? N'est-ce pas là la contradictoire de la proposition de saint Augustin : *Que chacun des ouvrages de Dieu ayant été créé par son idée particulière, il y a, dans l'entendement du Créateur, des idées particulières qui représentent chacun de ses ouvrages en particulier?* Mais ce n'est pas (dit-il maintenant) ce que j'ai voulu dire. Je ne réponds pas de ce qu'il a voulu dire : je ne suis pas dans son cœur pour le deviner; mais c'est manifestement ce qu'il a dit.

L'autre passage n'est pas moins clair : « Il ne faut pas, dit-il, s'imaginer que le monde intelligible ait un tel rapport avec le monde matériel et sensible, qu'il y ait, par exemple, un soleil, un cheval, un arbre intelligible, destiné à nous représenter un soleil, un cheval, un arbre. » Il a un peu tronqué la réflexion que je fais sur cela. La voilà tout entière :

« Et moi je dis qu'en ôtant le mot de *nous* (car les idées de Dieu ne sont pas pour nous rien représenter, au moins tant que nous sommes en cette vie; mais c'est à Dieu même, selon notre manière de concevoir, qu'elles représentent les ouvrages); ôtant donc ce mot de *nous*, je soutiens que ce n'est pas une imagination, mais une certitude, *que le monde intelligible a un tel rapport avec le monde matériel et sensible, qu'il y a, par exemple, un soleil, un cheval, un arbre intelligible qui représentent un soleil, un cheval, un arbre*. Et il est impossible que cela ne soit pas ainsi : car le monde intelligible n'est autre chose que le monde matériel et sensible, en tant qu'il est connu de Dieu et qu'il est représenté dans ses divines idées. Et par conséquent, il est impossible qu'il n'y ait pas un parfait rapport de l'un à l'autre, et que tout ce qui est matériellement dans le monde matériel, ne soit pas intelligiblement dans le monde intelligible. »

Rien n'est plus surprenant que ce qu'il répond à cela. Il rapporte son passage : *Il ne faut pas s'imaginer*, etc., tel que je l'ai rapporté; et sans se mettre en peine de faire voir qu'il n'est pas contraire à la vérité, à laquelle j'ai fait voir qu'il était contraire, il se contente de dire ce qui suit :

M. Arnauld a tort de me reprendre par ces paroles : « *Et moi je dis, qu'en ôtant ce mot de* NOUS, *ce n'est pas une imagination, mais une certitude, que le monde intelligible a un tel rapport avec le monde matériel et sensible, qu'il y a un soleil*, etc. *Et il est impossible que cela ne soit pas*. Mais il a encore plus de tort d'avoir employé huit pages de discours, et les autorités de saint Augustin et de saint Thomas pour le prouver; car qui doute de cette vérité? Certainement je n'en ai jamais douté; mais ce que dit M. Arnauld fera croire que j'en doute, et peut-être que cela lui suffit. Plût à Dieu que je me trompe dans la pensée que sa critique fait naître dans mon esprit! »

L'auteur de la Réponse est louable de ne pas contester une chose aussi certaine qu'est la vérité que j'ai prouvée par saint Augustin et saint Thomas. Mais il n'en fallait pas demeurer là : il devait montrer que deux propositions qui ne sont différentes qu'en ce qu'il y a dans l'une : *il ne faut pas s'imaginer qu'une telle chose soit;* et dans l'autre : *ce n'est pas une imagination, mais une certitude qu'une telle chose est*, ne sont pas contradictoires; et comme cela n'était pas possible, d'où vient qu'il a laissé perdre une si belle occasion de pratiquer « cette vertu héroïque et chrétienne qui fait qu'on ne se contente pas de dire en général qu'on est homme sujet à l'erreur; mais qu'on est bien aise de reconnaître ses erreurs, et se couvrir de confusion devant des hommes qu'on rencontre à tous moments, afin de plaire à la vérité qui nous pénètre, mais qui ne se présente pas devant nous. »

Il ne semble pas néanmoins qu'il eût eu besoin d'une vertu si héroïque pour dire ingénument : J'avoue que je me suis trompé dans *la Recherche de la Vérité*, et que ce que

j'ai dit du rapport entre le monde intelligible et matériel, n'est pas véritable. Mais quoi! on ne sait que trop qu'il est plus aisé de prêcher les autres que de faire ce que l'on prêche.

Cinquième exemple. — *Raisonnement par lequel il met en Dieu une étendue qu'il appelle intelligible, dans laquelle on peut distinguer différentes parties.*

Ce raisonnement est « que Dieu renferme en lui-même une étendue intelligible infinie; car Dieu connaît l'étendue parce qu'il l'a faite, et il ne la peut connaître qu'en lui-même [1]. »

On voit qu'il conclut de ce que Dieu connaît l'étendue, qu'il y a en Dieu une étendue intelligible infinie; et il dit, dans cette réponse, plus clairement encore qu'il n'avait fait dans *la Recherche de la Vérité,* que cette étendue, en laquelle on peut distinguer différentes parties, les unes plus grandes et les autres plus petites, est Dieu même.

J'ai parlé de ce raisonnement en deux endroits. Voilà ce que j'en ai dit dans le chap. 13 : « Saint Thomas reconnaît que Dieu voit, par une seule et unique vue, toutes les choses, et selon ce qu'elles sont en son entendement divin, et selon ce qu'elles sont en elles-mêmes. Et il paraît qu'il regarde la première sorte de perception comme une preuve de la seconde. D'où il s'ensuit que les choses sont *objectivement* en Dieu, telles qu'elles sont en elles-mêmes; et que, par conséquent, une chose peut être objectivement en Dieu, c'est-à-dire être connue de Dieu, sans qu'elle y soit formellement; car un crapaud, une chenille, une araignée, sont objectivement en Dieu puisqu'il les connaît, quoique l'on ne puisse dire qu'il y ait en Dieu formellement des crapauds, des chenilles, des araignées. Et néanmoins, nous allons voir que c'est pour n'avoir pas bien discerné ces choses, que l'auteur de *la Recherche de la Vérité* augmente encore très-souvent,

[1] *Recherche de la Vérité.*

a dicto secundum quid ad dictum simpliciter, en raisonnant presque toujours de cette manière : *Dieu connaît une telle chose ; or, Dieu ne connaît rien que dans lui-même. Donc, une telle chose est en Dieu*. Car être en Dieu se peut entendre dans cette conclusion ou *objectivement*, ou *formellement* ; si on l'entend *formellement*, c'est le sophisme que je viens de marquer, *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*. Car il ne s'ensuit pas qu'une pierre soit *formellement* dans mon esprit, parce que je la connais ; mais il s'ensuit seulement *qu'elle y est objectivement*. Et si ce n'est que cela que l'on entend quand on conclut : *Donc une telle chose est en Dieu* ; c'est-à-dire *qu'elle y est objectivement* ; c'est badiner que de raisonner de la sorte ; car c'est ne conclure que ce qui est déjà dans la majeure, n'y ayant point de différence entre dire que *Dieu connaît une telle chose*, et *qu'une telle chose est objectivement en Dieu*. » Il aurait semblé que cela méritait bien quelque réponse : mais on n'est pas obligé à l'impossible.

J'en ai parlé encore dans le chapitre suivant, en ces termes : « Tout ce discours roule sur cette hypothèse [1] : *que Dieu renferme en lui-même une étendue intelligible infinie* ; et toute la preuve qu'il en apporte est *que Dieu connaît l'étendue puisqu'il l'a faite* ; et *qu'il ne la peut connaître qu'en lui-même*. Il n'y a rien qu'on ne mette en Dieu par un semblable raisonnement, puisque j'aurai autant de sujet de dire : *Dieu renferme en lui-même des millions de moucherons et de puces intelligibles ; car il les connaît puisqu'il les a faits*. Et il ne les peut *connaître qu'en lui-même*.

Mais tous ces arguments sont de purs sophismes ; car, de cette majeure : *Dieu connaît tout en lui-même*, on n'en peut rien conclure qu'en cette manière :

Or, Dieu connaît l'étendue, les puces, les crapauds et toutes les autres créatures. Donc il connaît toutes ces choses

[1] *Idées*.

en lui-même; mais c'est un manifeste paralogisme que d'en conclure absolument, donc toutes ces choses sont en Dieu, étendue, moucherons, puces, crapauds, et il les renferme en lui-même?

On ne répond rien à cela en répondant à ce quatorzième chapitre, parce qu'il aurait fallu montrer que cet argument n'est pas vicieux, ce qui n'était pas possible. Mais laissant là le vice du raisonnement qui ne se pouvait excuser, il a tâché, dès le chap. 6, de répondre à cette proposition: *Que c'est un manifeste paralogisme que de conclure de ce que Dieu voit en lui-même toutes choses, qu'il y a en Dieu de l'étendue, des moucherons, des puces, des crapauds.* Mais la manière dont il y répond n'est qu'une brouillerie continuelle; et pour en convaincre tout le monde, il ne faut que rapporter tout ce qu'il dit avec quelques réflexions.

L'Auteur. — Qui le conclut?

Réponse. — L'auteur de *la Recherche de la Vérité*; car il ne peut conclure qu'il y a en Dieu de l'étendue, parce qu'il connaît l'étendue, qu'il ne soit obligé de conclure aussi qu'il y a en Dieu des moucherons, des puces, des crapauds, parce qu'il connaît des moucherons, des puces, des crapauds.

L'Auteur. — Il y a en Dieu de l'étendue intelligible: celle que je vois quand j'y pense; car certainement Dieu voit l'étendue, puisqu'il en a fait. Il voit bien à quoi je pense.

Réponse. — Il y a en Dieu des crapauds intelligibles: ceux que je vois quand j'y pense; car certainement Dieu voit les crapauds, puisqu'il les a faits. Il voit bien à quoi je pense, quand je pense à des crapauds.

L'Auteur. — Mais il n'y a pas en Dieu des moucherons, des puces, des crapauds, au sens ridicule de M. Arnauld.

Réponse. — Je n'ai point dit en quel sens il y a en Dieu de l'étendue et des crapauds. J'ai dit seulement que s'il y a de l'étendue en Dieu, parce qu'il connaît l'étendue, il y a aussi des crapauds en Dieu, parce qu'il connaît les crapauds; et je soutiens que, dans tous les sens selon lesquels on pourra

dire qu'il y a en Dieu de l'étendue, on pourra dire aussi qu'il y a en Dieu des crapauds; et que, dans tous les sens selon lesquels il serait ridicule de mettre des crapauds en Dieu, il serait ridicule aussi d'y mettre de l'étendue.

L'Auteur. — Dieu a l'idée de l'étendue : il en a voulu faire.

Réponse. — Dieu a l'idée des crapauds : il en a voulu faire. Et j'ajoute à cela que l'idée d'un crapaud, comme crapaud, enferme quelque chose de plus admirable et de plus digne de Dieu que l'idée de l'étendue comme étendue.

L'Auteur. — Il a voulu de plus qu'une partie de cette étendue qu'il a faite fût arrangée de la manière que l'est le corps d'un crapaud.

Réponse. — Cela est vrai ; mais cet arrangement rend le crapaud quelque chose de plus admirable, comme je l'ai déjà dit, qu'une infinité d'autres ouvrages que Dieu a faits de cette même étendue.

L'Auteur. — Il voit donc par l'idée qu'il a de l'étendue, idée de toutes les substances corporelles, qu'il y a un crapaud.

Réponse. — Et c'est ce que je nie, et ce que je soutiens être une nouvelle vision inconnue à tous les Pères et à tous les théologiens ; car le crapaud a été créé de Dieu par son idée particulière, comme le soleil par la sienne : *Singula enim propriis sunt creata rationibus* [1], comme dit saint Augustin, et saint Thomas après lui : et c'est une imagination sans fondement de vouloir que tous les corps créés aient la même étendue intelligible pour leur idée. Et par conséquent on suppose sans raison, et sans l'avoir prouvé que c'est dans l'idée de l'étendue intelligible que *Dieu voit qu'il y a un crapaud ;* au lieu que c'est dans l'idée par laquelle il a fait le crapaud, qui est l'idée du crapaud et non d'aucun autre ouvrage de Dieu, qu'il voit qu'il y a un crapaud, par une con-

[1] *Quæst.* 83. — *Quæst.* 46.

naissance réfléchie, selon notre manière de concevoir, comme l'explique saint Thomas dans sa question des Idées.

L'Auteur. — Mais il ne le voit pas tel que nous le voyons : coloré, puant, revêtu de toutes les qualités sensibles que nous lui attribuons.

Réponse. — Cela est bien certain. Mais il le voit tel qu'il est en lui-même, et tel qu'il l'a créé; car il n'est en lui-même ni coloré, ni puant; et ainsi, ce ne serait pas cela qui empêcherait qu'il ne pût y avoir formellement des crapauds en Dieu, aussi bien que de l'étendue, de ce qu'ils n'y seraient pas colorés et puants.

L'Auteur. — Il voit néanmoins que nous le voyons par nos sens tel qu'il n'est pas en lui-même; car Dieu a l'idée de l'âme qu'il a faite : M. Arnauld prétend bien lui-même l'avoir. Il sait de plus les lois de l'union de l'âme et du corps qu'il a établies. Il connaît donc quelles sont les couleurs, l'odeur, l'horreur dont nous sommes frappés en regardant ces animaux.

Réponse. — Que de paroles perdues! Il ne s'agit point de savoir comment Dieu connaît la couleur et la puanteur d'un crapaud; car de quelque manière qu'il les connaisse, elles ne peuvent rien faire pour admettre ou n'admettre pas des crapauds en Dieu, comme l'auteur y admet de l'étendue.

L'Auteur. — Mais, continue M. Arnauld, afin que mes raisons fussent bonnes, il faudrait que Dieu ne connût que ce qui est en lui-même; ce qui ne se peut dire sans erreur : et sur cela il discourt à son ordinaire. Il traduit un article de saint Thomas qui a pour titre : *Utrum Deus cognoscat alia a se?* et fait de grands raisonnements qui ne me regardent nullement, si ce n'est que cela peut faire croire à ceux qui ne voient que le blanc et le noir dans les livres, que je pense que Dieu ne connaît point ce qui se fait ici-bas.

Réponse. — C'est son adresse ordinaire pour détourner ailleurs l'esprit du lecteur. Il est très-faux qu'on ait voulu faire douter s'il croyait que Dieu connaît tout ce qui se fait ici-bas. C'est, au contraire, ce que l'on a supposé comme

indubitable. Mais on lui demande raison de cet enthymème: *Dieu connaît l'étendue, donc il y a de l'étendue en Dieu;* et on désire savoir en quoi il est meilleur que celui-ci : *Dieu connaît des crapauds; donc il y a des crapauds en Dieu.* Et s'il dit que l'un et l'autre est bon, on prétend inférer de là qu'il n'y a donc de l'étendue en Dieu que dans le même sens qu'il y a des crapauds. C'est uniquement de quoi il s'agit, comme il paraît par la proposition à laquelle il a prétendu répondre; et au lieu de cela il nous dit tout autre chose pour nous faire perdre de vue ce à quoi on voulait qu'il satisfît. Et il continue dans cette dissimulation jusqu'à la fin du chapitre; car voici ce qu'il ajoute :

L'Auteur. — Je lui réponds en deux mots : que Dieu connaît tout ce qui est hors de lui, et que c'est une impiété que de prétendre qu'il le connaisse autrement que je viens de dire; savoir, par l'idée qu'il a dans son Verbe de leurs essences, et par la connaissance qu'il a de ses volontés qui leur donnent l'être et toutes les modifications de leur être.

Réponse. — Cela veut dire : je réponds en deux mots en ne répondant à rien sur ce que l'on me demande. Il faut avouer, Monsieur, que votre ami est un homme rare : *son caractère particulier est de parler clairement et de répandre la lumière dans les esprits attentifs.* Et, au contraire, si on l'en croit, le caractère de M. Arnauld est de faire *des galimatias auxquels on ne comprend rien,* et de critiquer ce qu'il n'entend pas. Cependant, cet esprit si net propose, en quatre lignes, une objection de M. Arnauld; il emploie deux pages à y répondre. L'objection est fort claire, quoique décharnée et dénuée de ses preuves; et je supplie tous ceux qui voudront juger de ce différend, de lire ces deux pages que je viens de rapporter sans en avoir omis une seule parole, et de dire, après les avoir lues avec toute l'attention possible, ce qu'il a répondu à l'objection, ou même de deviner ce qu'il y faut répondre selon sa doctrine. Tout ce qui paraît est, *que les longs et ennuyeux discours de M. Arnauld* l'ont obligé d'a-

vouer ce qui rend l'objection indissoluble ; car s'il est vrai, selon que l'enseigne saint Thomas, comme l'auteur confesse maintenant que l'on n'en peut pas douter ; s'il est vrai, dis-je, que Dieu connaît et ce qui est en lui, et ce qui est hors de lui, c'est donc mal raisonner que de dire : Dieu connaît l'étendue ; donc il y a en Dieu de l'étendue. Dieu connaît les crapauds ; donc il y a en Dieu des crapauds. Dieu connaît les villes de Paris, de Rome, de Constantinople ; donc il y a en Dieu des villes de Paris, de Rome, de Constantinople. Si ce n'est que l'on voulût dire qu'on entend seulement par là qu'il y a en Dieu de l'étendue, des crapauds, des villes de Paris et de Rome, parce que tout cela est en Dieu *objectivement et éminemment ;* ce qui ne serait pas le compte de votre ami, puisque, par là, l'étendue n'aurait aucun avantage sur les crapauds, et que, selon cela, s'il était vrai que nous vissions toutes choses en Dieu, il serait bien plus court de dire que nous voyons le soleil, les chenilles et les crapauds que Dieu a créés, dans le soleil, dans les chenilles et dans les crapauds qui sont en Dieu, que de nous venir dire que nous voyons généralement toutes choses dans l'étendue intelligible infinie que Dieu renferme. Mais c'est de quoi nous avons déjà parlé dans l'exemple précédent.

Sixième exemple. — *Preuves que l'auteur de la Réponse met en Dieu l'étendue* formellement *et non-seulement* idéalement *ou* objectivement.

Rien n'est plus important pour combattre les sentiments de l'auteur de *la Recherche de la Vérité* touchant les idées, que de savoir ce qu'il a entendu par ces mots : l'*étendue intelligible infinie que Dieu renferme*. La difficulté n'est pas de savoir ce qu'il a voulu dire par le mot d'*étendue*, car il paraît assez que c'est une vraie étendue, puisqu'il l'appelle *espace* et *corps*, et qu'il lui attribue *différentes parties, les unes plus grandes et les autres plus petites ;* mais ce qui fait de la

peine, est le mot d'*intelligible*, qu'il répète sans cesse sans l'avoir jamais expliqué.

Si on l'en croit, rien n'est plus clair, et il ne peut s'imaginer que ce soit autre chose que mon chagrin qui m'y fasse trouver de l'obscurité. Il devrait donc éclaircir mes doutes au lieu de me dire des injures; mais, loin qu'il l'ait fait dans sa réponse, il paraît avoir affecté de ne se point expliquer clairement sur ce qu'il entendait par ce mot, quoique je lui eusse donné très-souvent occasion de le faire, et particulièrement dans le chapitre 14 du *Traité des Idées*, où j'ai dit : « Qu'il y avait quelque chose de mystérieux dans les discours qu'il fait sur cela qui les avait fait recevoir avec respect de beaucoup de gens. Mais ces mystères disparaîtront sitôt qu'on aura donné la vraie notion au mot d'*intelligible*, et qu'on ne l'aura pas laissé dans une obscurité qui fait qu'on ne conçoit rien distinctement, ou que l'on conçoit tout autre chose que ce que l'on devrait concevoir quand on lit ces grands mots : *corps intelligibles, espaces intelligibles, soleil intelligible, étendue intelligible*; car un soleil intelligible n'est autre chose, comme nous venons de voir dans saint Thomas, que le soleil matériel, selon qu'il est dans l'entendement de celui qui le connaît : *secundum esse quod habet in cognoscente*. Ainsi, dit ce saint, je connais une pierre selon l'être intelligible qu'elle a dans mon entendement, quand je connais que je la connais, et, néanmoins, je la connais en même temps selon ce qu'elle est en elle-même et selon sa propre nature. »

On ne trouverait rien à dire à l'étendue intelligible en elle-même et indépendamment de l'usage qu'il en veut faire, s'il la prenait en ce sens; car, en effet, l'étendue intelligible, selon la propre notion du mot *intelligible*, ne doit être que l'étendue, en tant qu'elle est *idéalement* en Dieu, pour parler ainsi, comme le dessin d'une maison qui est dans l'esprit de l'architecte, peut être appelé une *maison intelligible*. C'est en ce sens que saint Augustin a dit, dans ses *Rétractations*, livre I, chap. 3, qu'il avait parlé du *monde intel-*

ligible selon la doctrine de Platon, qui entendait par là la raison éternelle et immuable par laquelle Dieu a fait le monde : *Mundum quippe ille intelligibilem nuncupavit ipsam rationem sempiternam atque immutabilem, per quam fecit Deus mundum.*

Mais on dira peut-être que c'est en ce sens que l'auteur de la Réponse a pris le mot d'*intelligible,* puisque l'on rencontre souvent, dans les ouvrages que je combats, des expressions qui disent que l'étendue intelligible est l'*idée que Dieu a de l'étendue, l'idée éternelle par laquelle Dieu voit l'étendue, l'idée archétype sur laquelle Dieu a fait l'étendue, l'idée d'une infinité de mondes possibles.* Il est vrai que, s'il prenait le mot d'*idée,* comme M. Descartes et les plus habiles philosophes, pour les perceptions que les natures intelligentes ont de leurs objets, cela donnerait un grand jour à cette matière, et on ne pourrait douter que, par l'étendue intelligible, il n'eût entendu l'étendue en tant qu'elle est *idéalement* en Dieu ; où, comme dit saint Thomas, *secundum esse quod habet in intellectu divino.* Mais ce qui fait que ces expressions, et d'autres semblables, sont au moins ambiguës et ne font point connaître clairement son sentiment sur l'étendue intelligible, c'est qu'il déclare, en plusieurs endroits, qu'il n'entend point par le mot d'*idée* les perceptions que les natures intelligentes ont de leurs objets, mais certains êtres représentatifs, distingués des perceptions et préalables aux perceptions, selon notre manière de concevoir, et qu'il s'est élevé contre moi dans sa Réponse parce que j'ai soutenu, dans le *Traité des Idées,* qu'idée et perception sont la même chose.

C'est ce que j'avais fait voir, dans le chap. 14 de ce traité, par plusieurs raisons ; et comme il ne s'est point mis en peine d'y satisfaire, je les répéterai encore ici avec quelques autres, afin que l'on juge d'une part, ou de son peu de sincérité, ou de son peu d'intelligence ; et de l'autre, de la raison que j'ai eue d'attribuer à son étendue intelligible un autre sens que celui d'être *idéalement* ou *objectivement* en Dieu.

Première raison. — L'étendue intelligible, selon lui, est

en Dieu d'une manière selon laquelle le mouvement ou l'étendue en mouvement, ou l'étendue mobile ne sont pas en Dieu ; car il ne veut pas qu'il y ait de mouvement dans son *étendue intelligible infinie*. Or, on ne saurait nier que le mouvement, l'étendue en mouvement, l'étendue mobile, ne soient *idéalement* et *objectivement* en Dieu ; car Dieu a l'idée de l'étendue qu'il a créée, et il l'a créée mobile et en mouvement, sans quoi il n'en aurait pas fait tous les différents ouvrages qui composent l'univers. Il faut donc que l'auteur de *la Recherche de la Vérité* ait cru que son *étendue intelligible infinie* fût autre chose que l'étendue, en tant qu'elle est *idéalement* et *objectivement* en Dieu.

DEUXIÈME RAISON. — Dans la même page où il assure que l'*étendue intelligible est en Dieu*, il dit qu'*il n'est point nécessaire qu'il y ait en Dieu des corps sensibles* (c'est-à-dire comme il l'explique souvent, *le soleil, un cheval, un arbre*), *afin que l'on en voie en Dieu, ou afin que Dieu en voie*. Or, il est impossible que les corps sensibles, le soleil, un cheval, un arbre, ne soient pas en Dieu *idéalement* et *objectivement*, et sans cela il ne les pourrait pas connaître par ses divines idées, comme il a été obligé de l'avouer, lorsque, le lui ayant prouvé dans le chapitre 13 des *Idées*, par saint Augustin et par saint Thomas, il n'a eu autre chose à répondre sinon : « que j'avais tort d'avoir employé huit pages de discours et les autorités de saint Augustin et de saint Thomas pour prouver cela ; parce que c'est une vérité dont personne ne doute, et dont certainement il n'avait jamais douté. » Il faut donc, selon lui, que l'étendue intelligible ne soit pas seulement en Dieu *idéalement* et *objectivement*, et par conséquent, ce qu'il entend par là n'est pas seulement l'idée de l'étendue, ou l'étendue en tant qu'elle est idéalement en Dieu.

TROISIÈME RAISON. — Il dit dans la page 546, que l'âme ne renferme pas l'*étendue intelligible* comme une de ses manières d'être; et il rapporte plusieurs raisons pour le prouver ; comme « que cette étendue intelligible, étant bornée, fait quelque

figure, et que les bornes de l'esprit ne se peuvent figurer : que cette étendue intelligible ayant des parties, se peut diviser, et qu'on ne voit rien en l'âme qui soit divisible. »

Or, nous avons montré, dans le chapitre 14 des *Idées*, que si ce qu'il appelle l'étendue intelligible était l'étendue, en tant qu'elle est idéalement et objectivement dans l'esprit, comme est la forme matérielle d'une maison dans l'esprit de l'architecte, il n'aurait eu aucun sujet de dire que notre âme ne renferme point cette étendue intelligible, et qu'il n'y aurait rien de plus absurde que tous les arguments qu'il apporte pour le prouver.

Il faut donc nécessairement que ce soit dans un autre sens qu'il ait pris les mots d'étendue intelligible, selon lequel il s'est imaginé qu'elle ne puisse être dans notre âme quoiqu'elle puisse être en Dieu.

Voilà les raisons qui m'ont fait croire qu'il mettait l'étendue en Dieu d'une autre manière qu'*idéalement* ou *objectivement*. Elles subsistent dans toute leur force, et sont même devenues convaincantes par l'aveu, au moins tacite, de l'auteur de la Réponse, qui m'a donné droit, en n'y répondant pas, de lui reprocher qu'il n'a pu y répondre.

Il reste maintenant à examiner si j'ai eu raison de soupçonner, dans le *Traité des Idées,* que c'était formellement qu'il mettait en Dieu cette étendue, et de ne point craindre d'assurer ici qu'il a depuis donné lieu de n'en point douter.

Ce n'est proprement que ce dernier que j'ai à prouver ; car, pour peu que l'on considère ces raisons sans prévention, il sera aisé de juger qu'elles sont plus que suffisantes pour former le soupçon et le doute que je ne lui avais fait que proposer dans le *Traité des Idées ;* parce que l'énormité de ce paradoxe, et la bonne opinion que l'amitié et la charité me donnaient de votre ami, me fermaient en quelque sorte les yeux, pour ne pas être frappé de toute la lumière de ces raisons qui se présentaient à moi. Mais, depuis qu'il s'est expliqué plus clairement, dans ses *Méditations chrétiennes*

et dans sa Réponse au *Traité des Idées,* mon doute s'est changé en une opinion arrêtée. J'ai senti en cette occasion qu'on n'est point maître de ses jugements et qu'on ne peut retenir son esprit dans l'équilibre, quand il a des raisons qui le portent invinciblement d'un côté. Ainsi, je n'ai point appréhendé d'assurer qu'il met de l'étendue en Dieu formellement; et afin que l'on puisse s'en assurer aussi bien que moi, et que l'on puisse juger si c'est sans fondement que je lui attribue un sentiment si dangereux et si contraire à la religion, je ramasserai ici les principales raisons qui m'ont fait former ce jugement :

1°. C'en est une assez considérable de ce qu'en répondant, dans son chapitre 16, aux doutes que je m'étais contenté de lui proposer dans mon chapitre 14, il ne fait autre chose que me quereller sur ce qu'il prétend que j'ai voulu faire douter s'il ne mettait point formellement en Dieu l'étendue après avoir dit que c'était *une créature*. Mais il ne dit point que, prenant le mot d'étendue pour quelque chose de divin, et non point pour une créature, il ne l'ait point mise *formellement* en Dieu;

2°. C'en est une autre, de ce qu'ayant dit en la page 286 du *Traité des Idées* « que je ne reconnaissais point pour mon Dieu une étendue intelligible infinie dans laquelle on pouvait remarquer différentes parties, » il répond à cela, dans la page 128 de sa Réponse. Et au lieu de dire qu'il ne reconnaissait point pour son Dieu une vraie et formelle étendue, non plus que moi, il s'amuse à dire des choses qui n'y sont nullement contraires. Car, tout ce qu'il répond est : « Je n'adore point d'autre Dieu que l'Être infiniment parfait, dont la puissance seule me donne l'être, dont la sagesse seule m'éclaire l'esprit, et dont l'amour seul, substantiel et nécessaire, me donne tout le mouvement que j'ai pour le bien. »

3°. Mais, ce qui m'a paru convaincant, est un endroit de sa IXe Méditation, §§. 8, 9, 10, qu'il est nécessaire, pour le bien entendre, de rapporter tout au long : « Il y a encore

une raison qui porte les hommes à croire que la matière est incréée : c'est que, quand ils pensent à l'étendue, ils ne peuvent s'empêcher de la regarder comme un être nécessaire. En effet, on conçoit que le monde a été créé dans des espaces immenses, que ces espaces n'ont jamais commencé, et que Dieu même ne peut les détruire : de sorte que, confondant la matière avec ces espaces, parce que effectivement la matière n'est rien autre chose que de l'espace où de l'étendue, ils regardent la matière comme un être éternel. Mais tu dois distinguer deux espèces d'étendues; l'une intelligible, l'autre matérielle. L'étendue intelligible est éternelle, immense, nécessaire : c'est l'immensité de l'Être divin, c'est l'être intelligible d'une infinité de mondes possibles : c'est ce que ton esprit contemple, lorsque tu penses à l'infini : c'est par cette étendue intelligible, que tu connais ce monde visible....... L'autre espèce d'étendue est la matière dont le monde est composé. Bien loin que tu l'aperçoives comme un être nécessaire, il n'y a que la foi qui t'apprenne son existence. Ce monde a commencé et peut cesser d'être. Il a certaines bornes qu'il peut ne point avoir. Tu penses le voir, et il est invisible..... Prends donc garde à ne pas juger témérairement de ce que tu ne vois en aucune manière. L'étendue intelligible te paraît éternelle, nécessaire, infinie. Crois ce que tu vois, mais ne crois pas que le monde soit éternel, ni que la matière qui le compose soit immense, éternelle, nécessaire. N'attribue pas à la créature ce qui n'appartient qu'au Créateur. »

Pour bien entendre ce passage, il est bon de remarquer qu'il y a eu en vue de réfuter Spinoza, qui a cru que la matière dont Dieu a fait le monde était incréée, et qu'il cherche une raison qui a porté cet impie dans cette erreur.

Cette raison, selon lui, est que, quand les hommes pensent à l'étendue, ils ne peuvent s'empêcher de la regarder comme un être nécessaire. Or il paraît, par ce qui suit, qu'il n'a pas cru que cette pensée fût fausse, mais seulement que Spinoza

en avait abusé, en la portant trop loin ; car il confirme cela par ces paroles : *En effet, on conçoit que le monde a été créé dans des espaces immenses, que ces espaces n'ont jamais commencé,* etc., et, par conséquent, qu'ils sont éternels, *et que Dieu même ne les peut détruire.* En quoi donc met-il l'impiété de Spinoza ? en ce qu'il a confondu la matière dont Dieu a formé le monde avec ces espaces immenses, éternels et nécessaires dans lesquels le monde a été créé. Et il ajoute que ce qui lui a donné sujet de confondre la matière avec ces espaces, est qu'effectivement la matière n'est rien autre chose que de l'espace et de l'étendue.

Mais voici quel doit être, selon lui, le dénoûment de cette difficulté. *Tu dois,* dit la Sagesse éternelle à son disciple, *distinguer deux espèces d'étendues ; l'une intelligible, l'autre matérielle. L'étendue intelligible est éternelle, immense et nécessaire, c'est l'immensité de l'Être divin.* Il est donc clair qu'il prend pour la même chose *l'étendue intelligible,* qu'il dit être *éternelle et nécessaire, les espaces immenses dans lesquels le monde a été créé, et l'immensité de l'Être divin.* Or s'il avait pris ce qu'il appelle l'étendue intelligible pour l'étendue matérielle, en tant qu'elle est *idéalement* en Dieu, il n'aurait pu dire que l'étendue prise en ce sens, est l'espace immense dans lequel le monde a été créé, et que c'est l'immensité de Dieu. Car quel sens aurait, je vous prie, de dire, que le monde a été créé dans l'étendue matérielle en tant qu'elle est *idéalement* en Dieu, et que cette étendue conçue de Dieu est l'immensité de Dieu.

Quant à ce qu'il ajoute que ce qu'il appelle l'étendue intelligible est l'idée intelligible d'une infinité de mondes possibles, j'ai déjà fait voir que c'est une pure équivoque, et qu'il y prend le mot d'*idée,* non pour la perception que Dieu a de l'étendue, mais pour une vraie et formelle étendue, qu'il prétend être l'être représentatif de l'étendue matérielle, et qu'il regarde en ce sens, comme pouvant être l'archétype d'une infinité de mondes possibles.

On doit encore considérer ces paroles : *C'est ce que ton esprit contemple lorsque tu penses à l'infini.* Car il y confond deux sortes d'infinis qu'il faut extrêmement distinguer, comme a fait saint Thomas : l'un selon l'essence, *secundum essentiam,* qui est la vraie infinité de Dieu ; l'autre, selon la grandeur, *secundum magnitudinem,* que saint Thomas n'a jamais cru qui fût en Dieu, ayant seulement mis en question s'il pouvait y avoir un infini, selon la grandeur, dans les créatures. Cependant il est visible que c'est ce dernier infini que l'auteur des Méditations a en vue, lorsqu'il dit : *C'est ce que ton esprit contemple lorsque tu penses à l'infini.*

Enfin, dans l'article X, il dit que l'autre espèce d'étendue est la matière dont le monde est composé ; qu'on pense la voir, et qu'elle est invisible, mais qu'elle est infiniment différente de l'autre, parce que ce n'est qu'une créature, et que l'autre appartient au Créateur. Il reconnaît donc une espèce d'étendue qui appartient au Créateur, et non à la créature. Or l'étendue intelligible prise pour l'étendue matérielle, en tant qu'elle est *idéalement* en Dieu, n'appartient pas seulement au Créateur, mais aussi à la créature, puisque c'est une créature en tant qu'elle est conçue de Dieu. On ne voit donc pas qu'il puisse dire qu'il a entendu par ce qu'il appelle l'étendue intelligible, l'étendue matérielle, en tant qu'elle est *idéalement* et *objectivement* en Dieu.

4°. Dans une note marginale de la page 78 de sa Réponse, il dit : « qu'il faut remarquer, que c'est une propriété de l'infini, incompréhensible à l'esprit humain, d'être en même temps un et toutes choses ; composé pour ainsi dire, d'une infinité de perfections, et tellement simple, que chaque perfection qu'il possède, renferme toutes les autres, sans aucune distinction réelle ; car, comme chaque perfection est infinie, elle fait tout l'Être divin. Mais l'âme, par exemple, étant un être borné et particulier, elle serait matérielle si elle était étendue : elle serait composée de deux substances différentes, esprit et corps. » Comme je dois parler de cette note

amplement ailleurs, je me contenterai de remarquer en passant, qu'elle n'aurait point de sens, s'il ne croyait qu'il y a en Dieu une telle étendue que, si notre âme était étendue de la même sorte, elle serait matérielle et composée de deux substances différentes, esprit et corps, parce que c'est un être borné et particulier.

Toutes ces raisons, et autres semblables que l'on peut aisément former sur celles-ci, me paraissent convaincantes et plus que suffisantes pour justifier le reproche que j'ai cru devoir faire à l'auteur de la Réponse, dans plusieurs endroits de cet ouvrage, qu'il met formellement en Dieu de l'étendue. Je crois que toutes les personnes tant soit peu habiles en tomberont d'accord ; qu'ils avoueront sans peine que ces raisons, que nous venons de rapporter, en sont des preuves très-certaines, autant qu'on en peut avoir dans des matières si abstraites, et qu'on les peut appeler, comme saint Augustin appelle en quelque endroit des raisons qu'il avait apportées touchant la nature de l'âme : *argumenta certissima, quibus quod fuerit inventum atque confectum, impudentem habeat dubitationem quantum homini talia vestigare permissum est.*

J'aurais bien osé espérer la même docilité ou la même justice de l'auteur que je combats, s'il n'avait fait voir, dans sa Réponse, d'une manière si fière et si méprisante, qu'il n'est nullement disposé à recevoir de moi des lumières contre ses nouvelles découvertes. Je m'attends donc bien à de nouvelles injures et à de nouvelles plaintes. Il dira peut-être que je lui impute, sur cet article, un sentiment ridicule ou impie. Il pourra m'alléguer de certaines choses qu'il soutient qui semblent ne pouvoir s'accorder avec cette étendue formelle qu'on l'accuse de mettre en Dieu, comme si ce n'était pas une des propriétés de l'erreur de se démentir par quelque endroit.

Je pourrais néanmoins me tromper, et depuis que j'ai vu, dans la Préface d'un livre que j'ai reçu depuis deux jours,

intitulé *le Protestant pacifique,* les emportements furieux avec lesquels l'auteur, qui se nomme *Léon de la Guitonnière,* s'élève contre mes amis et moi, en les traitant de *partisans jurés d'une philosophie infernale qui ôte à la substance infinie de la Divinité toute grandeur et toute étendue, pour en faire un point indivisible;* je ne sais si l'auteur de la Réponse aura moins de peine à souffrir que j'ôte à la substance infinie de la Divinité toute étendue, et s'il ne prendra point le parti de soutenir qu'on ne peut croire Dieu immense qu'en le croyant étendu.

Quoi qu'il en soit, et de quelque manière qu'il entreprenne de répondre à ces raisons, soit en défendant ce qu'elles prouvent, soit en le désavouant, je le prie d'éviter ces manières cavalières qui ne vont point au fond; de n'user point de défaites ou d'équivoques qui ne font que brouiller; de ne point prendre le change, et de ne point étourdir le monde par des injures en l'air, qui sont plus contre lui que contre moi, et qui n'éclaircissent point la dispute. Mais s'il a quelque chose de solide à proposer, je ne demande autre chose, sinon qu'il le fasse en observant les règles qu'il prescrit aux autres, et je promets, non-seulement de l'écouter, mais même de changer de sentiment, si ses réponses sont bonnes et suffisantes.

FIN.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES

DANS LES ŒUVRES PHILOSOPHIQUES D'ARNAULD.

OBJECTIONS CONTRE DESCARTES.

DES VRAIES ET DES FAUSSES IDÉES,

OU L'ON CROIT AVOIR DÉMONTRÉ QUE CE QU'EN DIT L'AUTEUR DU LIVRE DE LA RECHERCHE DE LA VÉRITÉ N'EST APPUYÉ QUE SUR DE FAUX PRÉJUGÉS, ET QUE RIEN N'EST PLUS MAL FONDÉ QUE CE QU'IL PRÉTEND : QUE NOUS VOYONS TOUTES CHOSES EN DIEU.

RÉPONSE DU PÈRE MALEBRANCHE

AU LIVRE DES VRAIES ET DES FAUSSES IDÉES.

DÉFENSE DU DOCTEUR ARNAULD

CONTRE

LA RÉPONSE DE MALEBRANCHE.

DÉFENSE. — CINQUIÈME PARTIE.

FIN DE LA TABLE.



